



ڈاکٹر زکیر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA

JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the books before
taking it out. You will be responsible
for damages to the book disco-
vered while returning it.

Cl. No. _____ Acc. No. _____

Late Fine Rs. 1.00 per day for first 15 days.

Rs. 2.00 per day after 15 days of the due date.

[illegible]

جامعہ رسالہ احمدیہ

پبلشرز: امیر کمال احمد علی

جامعہ

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
ہبیل احمد زبانی

پیشکش کنندہ

مجلس مشاوت

فٹینٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)
پی وی ایس ایم اے وی ایس ایم وی آر سی (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر منیر الحسن

پروفیسر مجیب الرحمن

جناب عبداللطیف عظمیٰ

ادبی معاون: تاج حسین خاں
نوشٹنویس: ایس ایم منظر الہ آبادی

Account No. 173236

Date 23-5-02

رسالہ جامعہ

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آن اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طالب و فاضل: عبداللطیف عظمیٰ — مطبوعہ: برٹل آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

جلد نمبر ۹۹

نمبر نمبر ۱-۳

جنوری - مارچ ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت:

(اندرون ملک) ۵۰ روپے

(غیر ملک سے) ۱۰ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت:

(اندرون ملک) ۸۰ روپے

(غیر ملک سے) ۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت:

(اندرون ملک) ۹۰۰ روپے

(غیر ملک سے) ۱۸۰ امریکی ڈالر

مکتب

۵	اداریہ	منظرنامہ
		اعزائے اہل :
۷	سہیل احمد فاروقی	امریہ سین
۱۲	شفیق احمد خاں ندوی	مولانا ابوالحسن علی ندوی
		وفیات :
۲۳	سید حامد	حیات اللہ انصاری
۲۵	مسعود اشعر	صلاح الدین محمود
		ثقافت
		ہندی مسلم ثقافت کے فروغ میں
۳۲	محمد اسحاق	سید اشرف جہانگیر سنائی کا حصہ
۴۲	عزیز الدین حسین	لکھنؤ کی تاریخی عمارتوں کا مفتی مطالعہ
		علوم و ادبیات
		الف : قدیم اور کلاسیکی اُردو تہذیب اور
۵۶	شمس الرحمن فاروقی	تاریخ کے پہلو
۷۹	بکیر احمد جاسی	تفسیر مبینی
		مدرسہ عالی اور بھارت بھارتی کا
۱۲۳	ارشد سراج ارشد	تہذیب و تمدن

۱۳۸	محمد عسکری / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی	ب: بیسویں صدی کا مزاج
۱۵۷	مرزا حامد بیگ	اُردو دنیا کا پہلا بین الاقوامی شہری
۱۷۵	قاضی سلیم	شہری ترجمے کے آداب
۱۹۶	معاذ حیدر	ج: تذکرہ: ایک نئی جائزہ
۲۱۳	نصرت چودھری	شہرِ افسوس

شخصیت

۲۲۷	احمد اقبال	راہل سائیکریٹسٹ
-----	------------	-----------------

کتابیں

۲۵۳	مرزا حامد بیگ / مبصر: سہیل احمد فاروقی	مشعل (گولڈن جوبلی نمبر)
۲۵۵	ریوٹی سرن شرما / مبصر: بشیم حنفی	تمھارے غم میرے
۲۵۶	معصہ اقبال توصیفی / مبصر: بشیم حنفی	گمان کا صحرا
۲۵۷	خیر النساء مہدی / مبصر: بشیم حنفی	مجھے بھی کچھ کہنا ہے
۲۵۸	زاہدہ زیدی / مبصر: بشیم حنفی	مسودہ راہیں
۲۵۹	عبدالرشید ظہیری / مبصر: تجل حسین خاں	پہلے آنند نرائن لا (حیات اور شاعری)
۲۶۱	قاضی عبید الرحمن ہاشمی / مبصر: سہیل احمد فاروقی	میراث ہنر

اداسیہ

۱۹۹۸ جاتے جاتے ہمیں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبہ تاریخ و ثقافت کے سابق صدر اور ہر دلعزیز استاد پروفیسر اظہر انصاری کی دائمی جدائی کا صدمہ دے گیا۔ اظہر صاحب بڑی خوبیوں کے انسان تھے۔ اپنے ذاتی اوصاف کی بنا پر اپنے رفقاءے کار اور طلباء میں وہ ہمیشہ مقبول رہے۔ انھیں جتنی دلچسپی اپنے اجتماعی ماضی سے تھی، اس سے زیادہ دلچسپی اپنے زمانے اور گرد و پیش کی زندگی کے معاملات سے تھی۔ تعلیم کا وہ ایک ہمہ گیر تصور رکھتے تھے۔ تہذیب، معاشرت، سیاست، یہاں تک کہ نوجوانوں کی جسمانی تربیت پر ان کی توجہ ایک سی تھی۔ اپنی طالب علمی کے دور میں ان کا شمار الہ آباد یونیورسٹی کے سب سے ممتاز کرکٹ کھلاڑیوں میں ہوتا تھا۔ بہت نرم گفتار، ملائم اور مہربان شخصیت رکھتے ہوئے بھی اخلاقی اور سماجی معاملات میں ان کا رویہ خاصا بے لوث تھا۔ ذرا سی بھی زیادتی، چاہے افراد کی طرف سے ہو یا قوموں، قبیلوں، اداروں کی طرف سے، اظہر صاحب کے لیے ناقابل برداشت تھی۔

۱۹۹۹ء کے پچھلے چند مہینوں نے ہم پر کئی ستم ڈھائے۔ اُردو کے دو بہت سن رسیدہ لکھے والوں، جناب حیات اللہ انصاری اور محترمہ حجاب امتیاز علی کی موت ہمارے ادبی کالج کے لیے ایک زبردست سانحہ ہے۔ حیات اللہ صاحب اپنی چند بے مثل کہانیوں، اپنے ناول لبو کے بھول اور اپنی صحافت نیر سماجی سرگرمیوں کے لیے ہمیشہ یاد کیے جائیں گے۔ اُردو صحافت کو انھوں نے ایک خاص جھوڑی، سیکور اور سنجیدہ مزاج عطا کیا۔ اُردو تحریک کو فروغ دینے میں ان کی جدوجہد غیر معمولی تھی۔ بڑے نفیس، کھرے اور مضدار انسان تھے۔ متنازع بھی رہے۔ مگر اُن کی اہمیت اور قدر و قیمت کا احساس اُعران ہمیشہ کیا گیا۔

بیگم حجاب امتیاز علی کے انتقال سے ہماری ادبی روایت کے ایک دور کا خاتمہ ہو گیا۔ انھوں نے نوے برس سے زیادہ کی عمر پائی۔ اخیر دم تک ذہنی اعتبار سے سرگرم رہیں۔ ہماری جیتی جاگتی دنیا

میں ان کے سرسبز و شاداب تخیل نے اپنی ایک الگ دنیا بھی بنائی تھی جہاں فطرت اپنے اسرار کے ساتھ ان پر انوکھے تخلیقی تجربوں کے دریچے کھولتی تھی۔ بدلتے ہوئے موسم، زمین آسمان کے سات رنگ، پرندے اور جانور ان کے شعور سے کوئی نہ کوئی تعلق بنائے رکھتے تھے۔ ایک عجیب باغ و بہار اور یہ ان کن تخلیقی وجود ان کی ذات سے عبارت تھا۔ ہائے لکھنے والوں میں اب ان کے جیسا شاید ہی کوئی کبھی سامنے آئے۔

پروفیسر سید محب الحسن صاحب، نامور مورخ اور دانشور، جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبہ تاریخ کے سابق صدور میں ایک امتیازی شان رکھتے تھے۔ تقریباً تین برس پہلے اظہر انصاری صاحب اور محب الحسن صاحب ایک ساتھ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں پروفیسر ایمپریٹس کے منصب پر فائز ہوئے تھے۔ محب الحسن صاحب کی تاریخی تحقیقات اور تجزیوں کو علمی حلقوں میں قدر اور احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ اپنی روشن فکر، معروضی انداز نظر اور علمی انہماک کے لیے بھی وہ ہمیشہ یاد کیے جائیں گے۔

۱۹۹۸ء کا گیلان پیٹھ انعام گریش کرناڈ کو دیا گیا۔ وہ گنتی کی ان ہستیوں میں شمار کیے جاتے ہیں جنہوں نے بڑے بڑے قومی اعزاز اور انعام سے زیادہ شہرت پائی۔ گریش کرناڈ کے کئی ڈراموں کو جدید کلاسیک کی حیثیت حاصل ہے۔ ان کی مقبولیت نے ان کی زبان (کنڑا) اور ان کے ملک (ہندوستان) کی سرحدیں بھی پار کر لیں۔ دیس دیس کی کئی زبانوں میں ان کے ترجمے ہوئے۔ ادب، آرٹ، کچھ، فلم کی دنیا میں ان کی صورت الگ سے پہچانی جاتی ہے۔ سماجی مسائل پر وہ دور میں نگاہ رکھتے ہیں۔ ہائے عہد اور ہماری اپنی قومی زندگی کی طرف ان کا رویہ ہمیشہ مثبت، تعمیری اور ترقی پسندانہ رہا ہے۔ اپنی ریلوں کے اظہار میں گریش کرناڈ ہمیشہ بے باک رہے ہیں۔ انہوں نے، بے شک، ہندوستان کے اس سب سے بڑے ادبی اعزاز کا دتار اور اعتبار بڑھایا ہے۔

ہیں انہوں نے کچھ ایسی دھول سے، جن پر ہمارا بس نہ چل سکا، اس شام کی اشاعت میں تھوڑی سی دیر ہوگئی۔ سرسید کے بارے میں ہماری خصوصی اشاعت کا اُردو دنیا نے جس طرح خیر مقدم کیا، اس سے پیچ ہمارا حوصلہ بڑھا ہے۔

امریہ سین

سہیل احمد فاروقی

علم و دانش کے میدان میں نمایاں خدمات انجام دینے کے لیے کسی کا دنیا کے سب سے بڑے اعزاز نوبل انعام سے سرفراز کیا جانا باعث افتخار تو ہے ہی لیکن پروفیسر امریہ سین کو اس افتخار میں بھی ایک امتیاز حاصل ہے کہ وہ معاشیات میں اپنے تحقیق و مطالعے کی اہمیت کے اعتراف میں نوبل انعام پانے والے صرف پہلے ہندستانی بلکہ ایشیائی بھی ہیں۔ پروفیسر سین کا امتیازی وصف یہ ہے کہ انھوں نے اپنے مطالعات میں ہمیشہ عوام اور اُن کے مسائل کو اپنا ذہنی سرکار بنایا اور اپنی تحقیقات سے اخذ کردہ نتائج کو محض نظریے کی شکل میں چھوٹے رکھنے کے بجائے ان کی قطعی پہلوؤں کو ملحوظ رکھا بلکہ دکھایا جائے تو انھوں نے اس ضمن میں انتخابیت کا ثبوت دیا۔ وہ اس طرح کہ ان کی فکر کا موضوع 'غریب' بنیادی وسائل سے محروم 'پسماندہ اور ناخواندہ طبقہ' رہتا ہے۔ گویا کہ انھوں نے ملک کے سنجیدہ دانشور اور بائیس ساز حلقوں کو یہ نکتہ ذہن نشین کر دیا کہ ملک کی معیشت کی ترقی کا راز ترقیاتی سرگرمیوں کو کسی درمیانی مرحلے سے شروع کرنے میں نہیں بلکہ اس بنیادی سطح سے کرنے کی ضرورت میں ہے جہاں سے سماج کے پسماندہ طبقے محرومی سے آسودگی کی طرف قدم بڑھا سکیں۔ عوام کے غریب طبقے سے اُن کی ذہنی وابستگی کا جتنا جاگت ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ انھوں نے انعام میں ملنے والی رقم کا ایک بڑا حصہ غریبوں کی مدد کے لیے علیہ کر دیا۔

پروفیسر امریہ سین تدریس و تحقیق میں مشغول رہنے کے ساتھ ساتھ معاشیات کے موضوع

پر کئی کتابلوں کے مصنف ہیں۔ اُن کے علمی سفر کے آغاز سے اب تک معاشیات کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہوئی اُن کی تحریروں نے دنیا بھر کے ماہرین اقتصادیات، دانش ور وروں اور پالیسی سازوں سے داد و تحسین وصول کی ہے۔ اپنے ابتدائی دور کی تصنیف میں جس کا عنوان ہے 'دِجوالس آف ٹیکنیکس' (ٹیکنیک کا انتخاب) پروفیسر سین نے بے مثال، پُر اعتماد اور واضح انداز میں ترقی پذیر سماجوں کو درپیش ممکنہ متبادلات کا بغور جائزہ لیا ہے۔ Collective Choice and

Social Welfare (اجتماعی انتخاب اور سماجی صلاح) میں انھوں نے اجتماعی فیصلہ سازی کے عمل میں انسانی استدلال کی گتھوں کو اس انداز میں سنبھایا ہے جس کی نظیر نہیں ملتی۔ ایک اور تصنیف انڈیا کنزک اپارچنٹی اینڈ سوشل چینج (ہندوستان: اقتصادی مواقع اور سماجی تبدیلی) میں پروفیسر سین نے پوری وقت نظر سے اُن داخلی اسباب کا جائزہ لیا ہے جو قومی ترقی کی پالیسیوں کو ناکام بناتے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ انھوں نے اس سمت میں بھی رہنمائی کی ہے کہ قومی ترقی کی پالیسیوں کا حقیقی مقصد کیا ہونا چاہیے۔

پروفیسر سین کی مائٹر علی کا دونوں کے یکچے سماج میں انصاف عام کرنے، عدم مساوات کے خاتمے اور خصوصاً محروم طبقوں کو انصاف دلانے اور اُن کے معیار زندگی کو بلند کرنے کا جذبہ کارفرما ہے اور ان کے اس پورے تصور کو تقویت ملتی رہی ہے اس امید اور یقین سے کہ عوام کا مستقبل، ماضی اور حال سے بہر صورت بہتر ہوگا۔ اپنی ایک تصنیف ڈویلپمنٹ آیز فری ڈوم (ترقی بحیثیت آزادی) کے بارے میں خود پروفیسر سین کا خیال ہے کہ اُس میں انسان کی آزادی استدلال کی اہمیت کو اُجاگر کیا گیا ہے۔ اس کا موضوع خاص طور پر انسانی اختیارات کی تعین قدر اور عوام کو متحدہ ممکنہ ترجیحات کی فراہمی ہے۔ اسی طرح فزیم اینڈ سوشل چوائس (آزادی اور سماجی انتخاب) کا مرکزی خیال یہ تھا کہ کسی معاشرے میں نخل انکار و آراء کو ایک ساتھ کیوں کر باعمل اور موثر بنایا جاسکتا ہے۔

فرد اور معاشرے کی ترقی کے عمل میں بنیادی ضرورت یعنی آزادی کی اہمیت پر پروفیسر سین نے ایک موقع پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے کہ ترقی انسانی آزادی کی ہی تویس ہے اور آزادی کو مقصد نہ تھا نہیں سمجھا جانا چاہیے۔ اس کے بجائے واقعہ یہ ہے کہ جب فرد کو آزادی حاصل

ہو جاتی ہے تو وہاں سے مرحلہ شروع ہوتا ہے، اُس مقصد کے حصول کا جسے اُس نے اپنی زندگی میں مسلح نظر بنا رکھا ہے۔ فرد جس قدر آزاد ہوگا اس کے سامنے ترقی کے حقیقی مواقع اور امکانات وسیع تر ہوتے جائیں گے۔ گوینا کہ فرد کو اپنی آزادی کی تخلیق و تشکیل خود کرنی ہے تاکہ وہ اپنے منصب و مقام کا انتخاب خود کر سکے، نہ کہ اُسی حالت میں پڑا رہے جس کا تعین دوسرے اُس کے لیے کر دیں۔ دوسروں کی بخشی اور متعین کی ہوئی آزادی دراصل بازار کی دی ہوئی آزادی ہے جس کے عواقب کا ذکر آگے آئے گا۔

وسیع تر مواقع اور خود مختاری کے ہونے تک رسائی کی اساس یہی آزادی ہے اور یہی وہ نعمت بھی ہے جس سے انسان میں استدلال کی صلاحیت کا ارتقا ہوتا ہے اور جو تعصبات سے نبرد آزمائی کی جرات عطا کرتی ہے۔

پروفیسر سین کے نزدیک آزادی کی پانچ قسمیں ہیں۔ تقویٰ آزادی جس کے ذریعے ہر فرد سماجی اور اقتصادی سرگرمیوں میں شرکت کے قابل بن جائے اور صحت اور تعلیم کی سہولتوں اُس کے معیار زندگی میں بہتری آجائے۔ سیاسی آزادی کا تعلق جمہوریت اور شہری حقوق سے ہے تو اقتصادی آزادی کا بھی لین دین اور بازار کے کاروبار سے ہے جس کے ذریعے کارکردگی اور مشارکت کو فروغ ملتا ہے۔ تصانیف یا کھلے پن کی آزادی فرد کے اس حق کا احاطہ کرتی ہے کہ اُسے یہ معلوم ہو کہ کسی لین دین میں اس کے ساتھ کوئی پھل فریب نہیں ہوا ہے۔ بدعنوانی اور مالیاتی خورد برد کی بُرائیوں کے مقابلے کے لیے اس آزادی کو بروئے کار لایا جاسکتا ہے۔ بدقسمتی سے آزادی کا یہ پہلو تاریک ترین ہے اور ہمارے معاشرے میں بدعنوانی کی بُرائی کی سنگینی کا اندازہ لگانے میں حدود رجحانیت کا ثبوت دیا گیا ہے اور پانچویں قسم کی آزادی۔ تحفظ کس سے؟ ظاہر ہے خطہ سلیلاب اور خشک سالی سے۔ آزادی کی یہی وہ شکل ہے جو پروفیسر سین کے مطابق کسی ملک کے عوام کی فلاح و بہبود کی ضامن قرار دی جاسکتی ہے۔ جن معاشروں میں اس آزادی کا فقدان ہو تب ہی اور ہلاکت کے دہانے پر کھڑے رہتے ہیں۔ آزادی کا یہ فقدان دُنیا کے بعض ممالک مثلاً انڈونیشیا، تھائی لینڈ اور روس میں شرح اموات میں اضافے کا سبب بنا ہے۔ لہذا ضرورت ہے کہ آزادی کو ہونے بناتے ہوئے ترقیاتی عمل کے فروغ کے متوازن وسائل فراہم کیے

جائیں۔ امریتہ سین کے یہاں تعلیم اور صحت ان متوازن مسائل کے جُز لازم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے اپنی تحریروں میں کئی دہائیوں پہلے بھی ابتدائی اور اسکولی سطح پر تعلیم کو عام کرنے کی ضرورت کی طرف ارباب حکومت کو توجہ کیا تھا اور آج اس کی ضرورت کہیں زیادہ شدت سے محسوس کی جا رہی ہے۔ اس سلسلے میں متعلقہ ذمے داران کے طریقہ کار میں جو بھول انھیں نظر آیا وہ یہ تھا کہ انھوں نے تعلیم کے موضوع پر تبادلہ خیال اور اُس کے فقدان پر اظہار تشویش پر ہی اکتفا کر لیا لیکن کوئی لائحہ عمل مرتب کرنے سے وہ قاصر رہے۔ اور آج کی بدلی ہوئی اور ترقی یافتہ صورت حال میں تعلیم کے فروغ میں وہ ذرائع ابلاغ کو اپنا مثبت کردار ادا کرنے کی دعوت دیتے ہیں جس کی توجہ اب ایک خصوصاً دیہی تعلیم کے موضوع پر سب سے کم رہی ہے اور جس کا ثبوت بنیادی تعلیم سے متعلق سرکاری رپورٹ (پروپ) سے فراہم ہوتا ہے جب کہ ایک اچھے نظام ابلاغ کا کام یہ ہونا چاہیے کہ وہ بنیادی تعلیم جیسے مسئلے کو ایک وسیع تر پلیٹ فارم پر لا کر عوامی بحث و فکر کا موضوع بنائے کیونکہ سماجی تبدیلی اور اقتصادی ترقی کے مقاصد اجتماعی شرکت کے اصول کو برتنے بغیر مکمل نہیں ہوتے۔

عوام کی زندگی میں پیدا ہونے والے مسائل و مصائب اور ان کے حل کو سیاست سے مربوط کر کے سمجھنے کی سعی پر فیصلہ سین کا بڑا کا زامہ ہے۔ اپنی کتاب "پاورٹی اور فمینس" میں وہ غربت و افلاس کو ہندوستان کا سنگین ترین مسئلہ قرار دیتے ہیں اور اُس کا حل جمہوریت کی بحالی اور اُس سے صحت مندا استفادے میں تلاش کرتے ہیں۔ اس کی وضاحت وہ اس طرح کرتے ہیں کہ بنگلہ دیش، ہندوستان اور افریقہ کے ساحلی علاقوں میں قحط کا بنیادی سبب خوراک کی قلت بلکہ اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ اور روزگار کے مواقع میں کمی تھا جس کے نتیجے میں قومی آمدنی کا گران نیچے آیا اس طرح یہ عام تصور باطل ہو گیا کہ قحط کا تعلق خوراک کی فراہمی سے ہے بلکہ خوراک کی بہتات کے باوجود یہ صورت حال پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر جمہوری اقدار کی پاسداری کی جائے تو کسی ملک میں قحط نہیں آسکتا کیونکہ جمہوری نظام سماجی دردمندی کے اصول پر قائم رہتا ہے۔ جہاں بقول رادھاکرشن ہر عام فرد ایک خاص حیثیت بھی رکھتا ہے جس کی حرمت مُسلم ہے اُس کے عکس آمریت اور ذہن نشینیت میں قحط بار بار آسکتا ہے جیسا کہ ہندوستان میں سامراجی دور میں ہوا۔

جمہوریت کی بحالی کا تقاضا یہ بھی ہو گا کہ کسی آزاد مملکت میں انتخابات وقت پر ہوں اور یہ

بات بھی قحط اور خشک سالی کو ٹالنے میں معاون ثابت ہوتی ہے۔ برسرِ اقتدار پارٹی پر حزب مخالف کی صالح تنقید اول الذکر کو اپنے فرائض سے غافل نہیں کر پاتی۔ اسی طرح جمہوری نظام میں آزاد پریس کا بھی برسرِ اقتدار جماعت پر دباؤ رہتا ہے جو اُس کی خامیوں کو کبھی بھی طشت از بام کر سکتا ہے۔ چین میں پریس کی آزادی کے فقدان کی بنا پر ۱۹۵۸ء سے ۱۹۶۲ء تک چار بار قحط پڑا جب کہ اسی پریس کی آزادی کی بدولت ۱۹۴۳ء کے قحط جنگال کے بعد ہندوستان میں کوئی قحط نہیں آیا۔

ان مثالوں سے پروفیسر مین نے یہ باور کرایا ہے کہ قحط اشیاء کی کمی کے باعث نہیں بلکہ۔ قوتِ خرید کے فقدان سے آتا ہے مثلاً ۱۸۴۰ء میں آئرلینڈ اور ۱۹۷۰ء میں ایتھوپیا کا قحط جہاں اشیاء خوردنی قحط زدہ علاقوں سے اناج کی بہتات والے علاقوں میں منتقل ہو رہی تھیں کیونکہ وہاں قوتِ خرید زیادہ تھی گیا اس منتقلی کے پس پشت بازار کی قوت تھی۔ ایسے میں حکومت کے رفاہی منصوبوں کے ذریعے عوام کی قوتِ خرید بڑھا کر اور انھیں روزگار کے وافر مواقع فراہم کر کے بازار کی قوت کا مستبد کیا جاسکتا ہے۔

پروفیسر مین صارفانہ بنیاد پرستی، مذہبی شدت پسندی، سماجی قدامت پسندی اور سیاسی کلیت جیسے رجحانات کے خلاف برابر جدوجہد کرتے رہے ہیں۔ حریت و آفاقیت کے تصورات کو وہ تسلیم کرتے ہیں بشرطیکہ عوامی عمل سے اس کا رابطہ منقطع نہ ہو۔

پروفیسر مین کو علم کے آسمان پر طلوع ہونے والا ایک ایسا ستارہ کہا جاسکتا ہے جسے روشنی ملتی ہے انسانی دردِ دہی سے، رواداری اور بقائے باہم کے جذبے سے، سیاسی شغافیت پر اعتماد سے اور جمہوری اقدار پر پختہ یقین سے۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی

شفیق احمد خاں ندوی

دیارِ ہند کی مٹی ہمیشہ ہی سے زرخیز تعلیم کی جاتی رہی ہے۔ میدان کوئی سا بھی ہو یہاں کے پھول ہر جگہ اپنے چوہر دکھائے بغیر نہیں رہتے۔ عربی زبان و ادب اور اسلامی علوم کے میدان میں تو اس سرزمین نے ایک سے ایک باکمال پیدا کیے۔ مرکز سے ظاہری دوری اور احساسِ ہجرت نے یہاں کے مسلمانوں میں ہمیشہ ہی ذوق و شوق کی فراوانی رکھی ہے؛ یہی ذوق و شوق سوزِ دروں کی بھٹی میں تپا کر انھیں کندن بناتا ہے اور نوبہ نو مشکلات سے نبرد آزما ہونے کے لیے انھیں بیدار رکھتا ہے۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی جنھیں لوگ عموماً مولانا علی میاں کہتے ہیں، اسی دیار کی پیداوار ہیں، ان کا تعلق عصرِ حاضر کی ان محدودے چند شخصیات میں سے ہے جن کو گھر باہر ہر جگہ نیک نامی ہی حاصل رہی ہے۔ ان کی شخصیت نہایت ہم گیر ہے، دینِ حق کی دعوت و حمایت کے لیے ان کا اخلاص بے مثال ہے، وہ ایک غلط داعی اور بے لوث مبلغِ اسلام تو ہیں ہی، مکتہ سنج مَورُخ صاحبِ بصیرت ادیب، انسانیت دوست خطیب اور مایہ ناز ماہرِ تعلیم بھی ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ وہ توحیدِ خالص میں پختگی، عشقِ رسول سے وابستگی، سنتِ رسول سے والہانہ شیفنگی، دعوتِ دین کی راہ میں اخلاص و ایثار اور جذبہٴ صادق و دل سوزی، تحریر و تقریر کی جولانی و دلکشی، عربیت اور ادبیت کے شہنشاہِ امتزاج اور دُنیاۓ اسلام کی مشکلات و مسائل کی نباطی و نکاسی اور ملک و

ملت کے لیے بے پناہ، بھی خواہی کی بنا پر ملت اسلامیہ ہند کا دھڑکتا ہوا دل بن گئے ہیں۔
 مولانا کی ولادت ۶ محرم ۱۳۳۲ھ مطابق ۱۹۱۴ء میں رائے پری (یوپی) کی اس تاریخی
 بستی میں ہوئی جہاں سے مولانا منظر کے جد امجد سید احمد شہید (۱۲۰۱-۱۲۴۹ھ) کی وہ اصلاحی و
 انقلابی تحریک ابھری تھی جس کی بدولت تیرہویں صدی ہجری میں دین خالص، جہاد فی سبیل اللہ،
 خلافت راشدہ کے نقشے پر ہندوستان میں حکومت شرعیہ کی تشکیل اور دین حق کی سر بلندی کے لیے
 جان مال کی قربانیاں دینے کا جذبہ بیدار ہوا۔ مولانا علی میاں کی رگوں میں سید احمد شہید رائے
 بریلوی کا خون رواں دواں ہے، ان کی پہلی کتاب سیرت سید احمد شہید ہی تھی جو ۱۹۳۸ء میں
 شائع ہوئی تھی۔ وہ ایک عالم دین اور ادیب ہیں اور علم و ادب کے سمندر کی شناساوری ہی میں
 راحت محسوس کرتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ مبلغ اسلام اور داعی دین حق بھی ہیں اور اہل اسلام
 ہی نہیں تمام بنی نوع انسان میں نیکی، شرافت و انسانیت اور اخلاق کا چلن عام کرنا چاہتے
 ہیں اور برادران وطن اور ساری انسانیت کو پوری قوت سے اس کا پیام یاد دلاتے ہیں۔ وہ
 تبلیغی و تئیکری اور دعوتی مصالح کی بنا پر صبر و ضبط کا دامن تھامے ہوئے عموماً خاموش رہتے
 ہیں اور جب تک ملت کی شہرہ گ پریشہ زنی محسوس نہیں کرتے خاموش ہی رہتے ہیں اور جب
 ایسی فوج آجاتی ہے تو ملت اسلامیہ ہند کے دل کی مانند دھڑکتے، پھرتے اور جان کی
 بازی لگانے کی بات کرتے ہیں۔

علم و ادب کا ذوق مولانا منظر کو ورثے میں ملا ہے۔ ان کے والد مولانا سید عبد الحمی
 حسنی بھی مدوۃ العلماء کے ناظم تھے، ان کی تصانیف میں ہندوستانی علماء، فضلاء اور شعراء و ادباء
 کے کارناموں پر مبنی آٹھ جلدوں پر مشتمل انسائیکلو پیڈیا نزہۃ القواطر (گل رعنا)، التفافۃ
 الاسلامیۃ فی الہند (اسلامی علوم و فنون ہندوستان میں)، اور الہند فی العہد الاسلامی
 (عہد اسلامی کا ہندوستان) مشہور و معروف ہیں۔ مولانا کی والدہ محترمہ خیر النساء بہتہ صاحبہ مرحومہ
 حافظ قرآن ہونے کے ساتھ ساتھ صاحبہ دیوان شاعرہ اور کئی کتابوں کی مصنفہ تھیں۔ مولانا کے
 برادر بزرگ ڈاکٹر عبد العلی صاحب رحمۃ اللہ نے مدوہ اور دیوبند دونوں اداروں سے سند فراغت
 حاصل کرنے کے بعد بی ایس سی، ایم بی بی ایس کی ڈگری حاصل کی اور مدوۃ العلماء کے محبوب و

مقبول ناظم رہے۔ مولانا علی میاں کے والد مکرم سید عبدالحمید حسنی کی وفات ۱۹۲۳ء میں ہوئی جب ان کی عمر دس سال کے قریب تھی اس کے بعد ڈاکٹر عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جھوٹے بھائی کی تعلیم و تربیت میں پورا وقت لگایا۔ مولانا کی سیرت و شخصیت کی تعمیر میں ڈاکٹر کا حصہ مسلم ہے۔ ادنیٰ ذوق کے نکھار میں دو عرب اساتذہ شیخ خلیل بن محمد انصاری یمنی اور ڈاکٹر تقی الدین ہلالی مراکش کے نام سرفہرست ہیں۔ لکھنؤ یونیورسٹی، ندوۃ العلماء، دیوبند اور لاہور میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۹۳۴ء میں مولانا دارالعلوم ندوۃ العلماء میں مدرس ہوئے اور نجی مطالعے میں ہمسرتن مشغول رہے۔ ۱۹۳۹ء میں ہندوستان کے اہم دینی مراکز کے دورے پر نکلے اور مولانا محمد الیاس رحمۃ اللہ علیہ سے ملے، پھر کئی برس تک تبلیغی جماعت کے ساتھ لگ کر دعوت و تبلیغ کے کاموں میں گاؤں گاؤں پھرے، مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ اور جماعت اسلامی کے ساتھ بھی کچھ دن رہے اور مولانا محمد الیاس، مولانا عمر زکریا کاندھلوی اور مولانا عبدالقادر رائے پوری رحمہم اللہ سے متاثر ہوئے۔ ۱۹۴۳ء میں ادارہ تعلیمات اسلام کے نام سے تعلیم بالغان، تعلیم قرآن اور اشاعت اسلام کا مرکز لکھنؤ میں قائم کیا جس میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے سابق ناظم دینیات مولانا عبدالسلام قدوائی اور سابق صدر مشوبہ اسلامک و عرب ایرافین اسٹڈیز پروفیسر مشیر الحق رحمہما اللہ بھی مولانا مدظلہ کے ساتھ شریک و ہم سفر رہے۔ ۱۹۴۸ء میں ندوہ کی مجلس انتظامیہ کے رکن اور ۱۹۵۴ء میں علامہ سید سلیمان ندویؒ کی وفات کے بعد معتد تعلیمات اور ۱۹۶۱ء میں ڈاکٹر عبدالحی صاحبؒ کی وفات کے بعد ناظم بنائے گئے۔ ۱۹۵۱ء میں تحریک پیام انسانیت قائم کر کے ملک کے کونے کونے میں براہ راہ وطن کے درمیان انسانیت اور اخلاق کے چلن کو عام کرنے کی غرض سے پہنچے اور اب تک براہ رکشاں رہے ہیں۔ ۱۹۵۹ء میں مجلس تحقیقات و نشریات اسلام (ایکڈمی آف اسلامک ریسرچ اینڈ پبلیکیشنز) قائم کی۔ ۱۹۶۰ء میں دینی تعلیمی کونسل قائم کر کے گاؤں گاؤں میں مدارس کا حال جھوایا۔ ۱۹۶۴ء میں ڈاکٹر سید محمود، ڈاکٹر عبدالحلیم فریدی اور مولانا محمد منظور نعمانی رحمہم اللہ کے ساتھ مل کر مسلم مجلس مشاورت کی تشکیل کرائی۔ ۱۹۶۲ء میں مسلم پرنٹل بورڈ قائم کروایا۔ آج کل مولانا ہی اس کے صدر ہیں۔ مسلم پرنٹل بورڈ اس وقت مسلمانان ہند کا متحدہ پلیٹ فارم ہے۔ شاہ بانو کیس کی گتھی کو سلجھانے میں بورڈ نے اہم رول ادا کیا ہے۔ ابھی کچھ دنوں پہلے جب یوپی کے اسکولوں

میں سرسوتی دندنا ہونے لگی تو مولانا مدظلہ نے اپنے جرات مندانہ بیانات کے ذریعے تدارک کروایا۔ نتیجتاً مولانا دامت برکاتہم کے گھر کی راتورات تلاشی لی گئی اور انھیں مرعوب کرنے کی کوشش کی گئی لیکن مولانا کے پایہ نہایت کو ذرا بھی لغزش نہ ہوئی۔ ۷ جنوری ۱۹۹۹ء کو حکومت دہلی نے مولانا کو ۱۹۹۸ء کی سب سے بڑی اسلامی شخصیت قرار دیا اور انٹرنیشنل ٹریڈ سنٹر کے عظیم انسان ہال میں گراں قدر انعام تفویض کیا گیا۔ پوری تقریب کو دہلی ٹیلی ویژن نے براہ راست ٹیلی کاسٹ کیا۔ سلطنت دہلی نے ایک خاص ہوائی جہاز ڈاکٹر دل کی ایک جماعت کے ساتھ لکھنؤ بھیجا۔ یہ اموسی کے ہوائی اڈے پر اترنے والی شاید پہلی غیر ملکی پرواز تھی یہی جہاز اسی طرح مولانا کو واپس بھی پہنچا گیا۔ دہلی کے ولی عہد اور متحدہ عرب امارات کے وزیر دفاع عالی جناب عمر بن راشد آل مکتوم نے اپنے خطاب میں حضرت مولانا مدظلہ کی شخصیت کو خراج تحسین و عقیدت پیش کرتے ہوئے فرمایا: "حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لیے جس طرح اپنی پوری زندگی وقف کر دی ہے اس کے باعث انتخابی کمیٹی نے پورے اطمینان اور شرح صدر کے ساتھ مولانا موصوف کو اس ایوارڈ کے لیے منتخب کیا ہے۔" برادر گرامی ڈاکٹر رفیع صدیقی ندوی نے ابوظہبی سے اطلاع دی ہے کہ حضرت مولانا مدظلہ اگرچہ ۶ جنوری کو یہاں نشریت فرما ہوئے مگر اس سے ایک ہفتہ پہلے ہی سے یہاں کے وسائل ابلاغ نے پورے اہتمام کے ساتھ حضرت مولانا کے حالات زندگی اور ان کے علمی و تحقیقی و دعوتی کاموں کا جائزہ پیش کرنا شروع کر دیا تھا۔ انگریزی اخبارات میں گلف نیوز اور حلیج ٹائمز اور عربی اخبارات میں روزنامہ الاتحاد اور الفیج نے مولانا مدظلہ کی آمد اور یہاں کی سرگرمیوں کا تفصیلی احاطہ کیا تھا۔ چنانچہ گلف نیوز نے اپنی پانچ اور چھ جنوری کی اشاعتوں میں حضرت مولانا کے فوٹو کے ساتھ ان کی مختصر سوانح حیات اور تصنیفات کی فہرست شائع کی جن کو بے غبریں سے مشاہیر عالم معطر ہو رہا ہے اسی طرح کثیر الاشاعت انگریزی روزنامہ ٹیلیج ٹائمز نے اپنی ۸ جنوری کی اشاعت میں خدمت اسلام کی ایک زندہ نشانی A LIVING SYMBOL OF SERVICE TO ISLAM کے عنوان سے ایک تفصیلی مضمون شائع کیا جس میں حضرت مولانا مدظلہ کی دینی خدمات اعلیٰ سرگرمیوں اور مسلمانان ہند کے لیے ان کی مختلف النوع مخلصانہ جدوجہد کا جامع جائزہ لیا گیا ہے۔

حکومت دہلی کے اٹارنی جنرل اور ایوارڈ کمیٹی کے چیرمین شیخ ابراہیم محمد بوطلمہ نے اپنی تعارفی تقریر میں فرمایا :

”۱۹۸۸ء کی اسلامی شخصیت کے طور پر حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے انتخاب کا نہ صرف متحدہ عرب امارات کے اندر بلکہ ساری دنیا میں عام خیر مقدم کیا گیا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ حضرت مولانا کی شخصیت اور ان کے علمی و دینی کارناموں کو قبول عام حاصل ہے اور وہ اس ایوارڈ کے بجا طور پر مستحق ہیں۔“

شیخ بوطلمہ نے حضرت مولانا کی مشہور کتاب ”ماذا اخصر العالم بالخطاط المسلمين“ (انسانی دُنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر) کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے فرمایا :

”اس کتاب کی افادیت و اہمیت کے باعث ہی آج دنیا کا کوئی

کتب خانہ شاید ہی اس سے خالی ہو۔“

مہاتما نہتہا کی تقریب کی نمایندگی کرتے ہوئے بحرین کے ممبر پارلیمنٹ اور بیت القرآن کے بانی ڈاکٹر عبد اللہ اللہ کاؤنے اپنی طویل تقریر میں حضرت مولانا کو ایک بچائے عصر، مفکر اسلام اور عربی و فارسی و اردو تینوں زبانوں کا عالمی ادیب قرار دیتے ہوئے فرمایا :

”حضرت مولانا نے رابطہ ادب اسلامی کے قیام کے ذریعے پوری دُنیا کے مسلم ادیبوں اور اہل قلم کو ایک پلیٹ فارم پر یکجا کر دیا ہے اور بلاشبہ یہ مولانا کا ایک جادو کا کارنامہ ہے۔ اللہ مولانا کی عمر اور صحت میں برکت دے اور ان کے نفع عام کو تادیر سلامت رکھے۔“

اس موقع پر حضرت مولانا مدظلہ نے اپنے نسبتاً مختصر مگر نہایت جامع خطاب میں نہایت تواضع اور فروغ انگار سے اس ایوارڈ کو محض عطیہ الہی قرار دیا اور جب انھوں نے قرونِ اولیٰ کی مثالی شانِ استغناء کے ساتھ فرمایا :

”میں آج اس پر سے مجھے کو گواہ بنا کر ایوارڈ میں ملنے والی پوری

رقم (ایک ملین درہم) کو ہندوستان اور بیرون ہند میں دینی تعلیم
کو فروغ اور اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لیے وقف

کرتا ہوں۔

تو یہی جیسے مادیت میں غرق ملک میں اس غیر معمولی استغفار و زہد کو دیکھ کر پورا حال خمیں و آفریں کی
صد اور تالیوں کی گرگڑاہٹ سے گونج اٹھا۔

اس تقریر میں مولانا مدظلہ نے اپنے معروف دعوتی انداز میں پوری قوت و خرم کے ساتھ
عربوں کو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ حسنہ کی اتباع کرنے کی تلقین کی اور فرمایا کہ یہ میرا فرض
ہے کہ میں آپ کو یاد دلاؤں کہ ”اسلام ہی آپ کی پوری زندگی کا سرچشمہ ہونا چاہیے۔“ اس سیاق میں
جب حضرت مولانا نے علامہ اقبال کا یہ شعر پڑھ کر

نہیں وجود حدود و ثغور سے اس کا

محمد عربی سے ہے عالم عربی

اس کی تشریح عربی زبان میں کی تو پورے مجمعے پر ایک نورانی چادر سی بھیل گئی۔ حاضرین جلسہ میں
مولانا کی سوانح حیات اور کارناموں پر مشتمل عربی کتاب مولفہ عبد الماجد فوری اور خود مولانا کی تالیف
ماذا احسن العالم بانحطاط المسلمین تقسیم کی گئی۔ دوسرے دن حاکم شارقہ شیخ سلطان بن
محمد القاسمی اور شیخ زائد بن سلطان آل نہیان کے فرزند اور نائب وزیر اعظم شیخ سلطان بن زائد
آل نہیان بذات خود ملنے اس چٹل میں تشریف لائے جہاں مولانا مدظلہ کا قیام تھا۔

یاد رہے کہ انھیں اس سے پہلے ۱۹۷۹ء میں سعودی عرب کے کنگ فیصل ایوارڈ کے لیے بھی منتخب
کیا گیا تھا مگر انھوں نے اپنی علمی و دینی مصروفیات اور صحت کی خرابی کی وجہ سے وہاں جانے
سے معذوری ظاہر کی تھی اور ڈاکٹر عبد اللہ عباسی ان کے مختار کی حیثیت سے ایوارڈ کی تقریب میں
شرکت کی تھی اور مولانا کی ہدایت کے مطابق وہ انعام پورا کا پورا وہیں سے تحفیظ القرآن کے پروگراموں
مدرسہ صولتیہ کے تعلیمی منصوبوں اور افغانستان کے مجاہدوں کو ارسال کر دیا گیا تھا جو اس وقت روس
کی کیونسٹ فوجوں سے برسرِ پیکار تھے۔

دو سال پہلے ۱۹۹۷ء میں حکومت ترکی نے بھی مولانا مدظلہ کے اعزاز و اکرام میں ایک زبردست

جلہ منعقد کیا تھا جس میں عرب و عجم کے درجنوں اہل علم نے مولانا کے علمی، ادبی کا ناموں کے تجزیے پیش کیے تھے۔ اس موقع پر ڈاکٹر یوسف قرضاوی ڈائرکٹر سیرت و سنت جامعہ قطر اور ڈاکٹر عبدالعلیم عولیس (مصری) سابق اساتذہ جامعہ امام محمد ابن سعود ریاض کے مقالات قابل ذکر تھے۔

مولانا مظللہ عالم رابطہ ادب اسلامی کے صدر ہیں جس کا ایک آفس فکھو میں اور دوسرا ریاض میں ہے۔ اردو میں رابطہ کا ترجمان کاروان ادب کے نام سے سماجی جملہ کی شکل میں شائع ہوتا ہے۔ عربی میں ریاض سے جملۃ الادب الاسلامی کے نام سے پابندی کے ساتھ ڈاکٹر عبدالقدوس ابو صالح کی ادارت میں ماہ بہ ماہ شائع ہوتا ہے اور تمام عرب ممالک میں مقبول ہے وہ شروع سے رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کے بنیادی ممبر ہیں، دعوت اسلامی کی عالمی مجلس اعلیٰ قاہرہ کے ممبر ہیں مجلس تحقیقات و نشریات کے صدر، دینی تعلیمی کونسل کے صدر، دار المصنفین شبلی الکیڈمی اعظم گڑھ کے صدر، دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ کے ممبر، اسلامی یونیورسٹیوں کی انجمن واقع رباط کے ممبر، عالمی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کی اڈوائزری کونسل کے ممبر، عربی الکیڈمی دمشق کے ممبر، عربی الکیڈمی قاہرہ کے ممبر، عربی الکیڈمی اردن کے ممبر، رائل الکیڈمی برائے اسلامی تمدن واقع اردن کے ممبر اور آکسفورڈ سنٹر برائے اسلامک اسٹڈیز کے صدر ہیں نیز جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کی مجلس تائیمی کے اولین ممبروں میں ہیں۔

مولانا کی عربی کتابوں کی تعداد ایک سو ستھتر ہے اور بیشتر کتابوں کے ترجمے انگریزی، اردو، فارسی اور ترکی زبانوں میں موجود ہیں۔

ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے اپنے ایک مقالے بعنوان: "رکائز الفقہ الدعوی عند العلامہ ابی الحسن الندوی" میں مولانا کی دعوتی فکر کو جن بیس بنیادی عناصر پر مبنی قرار دیا ہے وہ ہیں:

۱۔ ہدایت کے مقابلے میں ایمان راسخ جو مولانا کی تین کتابوں: انسانی دنیا پر مسلمانوں کے

عروج و زوال کا اثر، اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش اور الصواعق بین الایمان و المادیۃ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

۲۔ عقل پر وحی کی برتری جس کی تشریح مولانا نے اپنے جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے خطبوں

کے مجموعے النبوة والانبیاء فی ضوء القرآن اور جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی کے

اپنے میگزین مذہب اور تہذیب (۱۹۴۲ء) میں کی ہے۔ جامعہ ملیہ میں مولانا نے یہ لیکچر

اُس وقت دیا تھا جب اُن کی عمر صرف تیس سال کی تھی۔

۳۔ قرآن کریم سے گہری وابستگی جو ان کے قرآنی مطالعوں، تأملات فی سورۃ الکہف،

اور آپ قرآن کا مطالعہ کس طرح کریں وغیرہ میں نظر آتی ہے۔

۴۔ سنتِ رسولؐ سے والہانہ شیفتگی جو مولانا کی کتاب نبی رحمت اور سیرتِ رسولؐ (دراے

اطفال) اور کاروانِ مدینہ کے مطالعے سے واضح ہوتی ہے۔

۵۔ روحانیت کی چنگاریوں کو روشن کرنے کا جذبہ جو ان کی سرکرتہ الآثار کتاب ارکانِ اربعہ

کے اسرار و مصالح کی تشریح و تفہیم سے ظاہر ہوتا ہے۔

۶۔ مولانا کی دعوتی فکر کی چھٹی خصوصیت مثبت اندازِ فکر، تعمیری کدو کاوش اور توڑ کے

بجائے جوڑے جس کی وضاحت ان کی کتابوں، دو متضاد تصویریں اور اسلام کی سیاسی تفسیر

(مولانا مودودی اور سید قطب شہید کی خدمات میں گذارشات) کے مطالعے سے ہوتی ہے۔

۷۔ ساتویں خصوصیت جہاد فی سبیل اللہ کا احیاء ہے جو ان کی تصانیف: جب اہل ان کی بہار آئی،

سیرت سید احمد شہید اور انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر کے مطالعے

سے اجاگر ہوتا ہے۔

۸۔ اسلامی تاریخ سے سب سے آگہی اور غلطی اسلام کے کارناموں سے عبرت اور جذبے

کا حصول جو ان کی کتابوں: تاریخ اسلام کا مددِ جزر اور تاریخِ دعوت و عزیمت کی

پانچوں جلدوں سے نمایاں ہے۔

۹۔ مغربی فکر اور مادہ پرستانہ تہذیب و تمدن پر تنقید جو ان کے آکسفورڈ یونیورسٹی کے

لیکچر مغرب اور اسلام اور مغرب سے کچھ صانِ صان باتیں اور دیگر کتب سے

واضح ہے۔

۱۰۔ دسویں خصوصیت جاہلی تصب اور قوم پرستی کی تردید ہے جس کی عکاسی مولانا کی درجہ اول

کتابوں سے ہوتی ہے۔ مثلاً: محمد، رسول اللہ، روح العالم العربی، ۱، اسمعوا

مینی صریحۃً ایھا العرب، عرب اور اسلام، اسمی یا معوی، اسمی یا

سورۃ، اسمی یا نہ، لا العجراؤ (الکویت)، کیف ینظر المسلمون

الى المجامع وجزيرة العرب؟ كيف دخل العرب التامنج ويطشغون انفسهم وغيره۔

۱۱۔ مولانا کی ذوقی فکر کا گیارہواں عنصر یا اس کی خصوصیت ختم نبوت اور ردّ قادیانیت ہے جو ان کی کتاب النبی الخاتم اور القادیانی و القادیانیت سے ظاہر ہے۔

۱۲۔ ذہنی ارزاد کا مقابلہ جو ان کی کتاب مدّة ولا ابی بکر لھائے نمایاں ہے۔

۱۳۔ امت مسلمہ کے قائدہ کردار کا تسلسل اور اس کی بازیابی کی جدوجہد جو انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر اور قیمۃ الامۃ الاسلامیۃ بین الامم و دوسرا فی العالم میں بھلکتی ہے۔

۱۴۔ صحابہ کرام کی غفلت جو ان کی کتاب دو متضاد تصویریں اور سیرت علی رضی اللہ عنہ وغیرہ سے ظاہر ہے۔

۱۵۔ مولانا کے لشکر کی پندرہویں بنیاد مسئلہ فلسطین اور بیت المقدس کی بازیابی پر توجہ پر ہے مثلاً دیکھیے ان کی کتاب مسلمان اور مسئلہ فلسطین۔

۱۶۔ آزاد اسلامی تعلیم و تربیت کی ضرورت پر زور۔ مثال کے طور پر دیکھیے ان کی کتاب الترمیمۃ الاسلامیۃ الحرّة۔

۱۷۔ بچوں کی تربیت مثلاً قصص اور قصص من التامنج وغیرہ۔

۱۸۔ مبلغین اور غلص کارکنوں کی تیاری جو ان کے عمومی کارناموں سے نمایاں ہے۔

۱۹۔ اسلامی بیداری اور اسلامی تحریکات کی متوازن رہنمائی اور رفع نزاع باہمی جو خود مدوۃ العلماء کے بنیادی مقاصد میں ہے۔

۲۰۔ بیسویں اور اہم بنیاد یہ ہے کہ مولانا پوری انسانیت کو مخاطب کرتے ہیں، بائیس سال کی عمر میں مولانا بابا صاحب امید کرے ملنے بمبئی گئے اور ان کے سامنے اسلام کی دعوت رکھی۔ آج کل وہ تحریک پیام انسانیت کے پلیٹ فام سے شہر شہر جا کر غیر مسلموں کو خطاب کرتے ہیں۔

پروفیسر ڈاکٹر ویسٹ قرضادی نے اپنے ایک دوسرے مقالے فقہ الدعوة عند العلامة

اُبی الحسن میں لکھا ہے کہ مولانا کی سات خصوصیات قابلِ رشک ہیں اور وہ ہیں: داعیِ دین کی صفات سے ان کا مصنف ہونا اور مواقع کا حصول و استعمال، عقل و حکمت سے سرفرازی، وسعتِ مطالعہ اور کثرتِ معلومات، ادبی صلاحیت و بصیرت اور جیتے جاگتے دل کے ساتھ مردموں کے اخلاق و کردار اور صحیح اسلامی عقیدے سے ان کی شخصیت کا مزین ہونا۔

بروفیسر عبدالعلیم عویس نے اپنے مضامین میں جو پانچ قسطوں میں مدوہ لکھنؤ کے عربی ماہنامے النبط الاسلامی میں بعنوان: الشیخ ابوالحسن وقضایا الامة (۱۹۸۶ء میں) شائع ہوئے مولانا کے ان مراسلات و مکاتیب کو نمایاں کیا جو مولانا نے ہند و بیرون ہند کے تلامذین و ملوک اور اربابِ اقتدار کو لکھے اور ان کو آخرت کی طرف متوجہ کیا۔ مولانا کے اس طرح کے خطوط کا مجموعہ سائل الاعلام کے نام سے شائع ہو چکا ہے جو عربی اسلوب اور انشاء پر دازی کے اعلیٰ نمونے کے ساتھ ساتھ حضرت مولانا کی جرأت اور جذبہ کا غماز اور ان کے دھڑکتے ہوئے دردمند دل کا آئینہ دار ہے۔

میرے خیال میں مولانا کی سب سے اہم خصوصیت ان کا اخلاص و ایثار ہے۔ راقم سطور نے پہلی بار مولانا کو گیارہ سال کی عمر میں اپنے گاؤں انہونہ اضلع رائے بریلی میں ۱۹۵۶ء میں دیکھا، اس وقت بھی ان کا شہرہ تھا۔ جمعہ کے بعد ان کی تقریر ہوئی، سادگی و انکسار کے پیچے میں ڈوبی ہوئی اس تقریر کا مجب اثر ہوا۔ عالم عربی میں مقبولیت کے چرچوں کے باوجود مولانا تبلیغی جماعت کے ساتھ گلیوں میں پھرتے مسجد کے فرش پر سوتے، اپنا سامان اٹھائے اٹھائے چلتے اور کھانا مل جل کرنا پکاتے کھاتے۔ یہ سب کچھ اخلاص و ایثار کے بغیر کیوں کر ممکن تھا؟

۱۹۵۸ء میں راقم مدوہ آگیا۔ ایک روز عربی اول کی کلاس میں استاد گرامی مولانا رید محمود الحسن ندوی کی کلاس ہو رہی تھی۔ مولانا علی میاں مدظلہ اچانک داخل ہو گئے جو اس وقت متحدہ تعلیمات تھے۔ کلاس عربی بول چال (المحادثة العربیة) کی تھی۔ مولانا مدظلہ نے طلبہ سے سوالات کیے اور عربی میں جوابات دینے والوں کو جب خرچِ تقسیم کر گئے، دس روپے راقم کے ہاتھ بھی لگے۔ اس وقت بھی مشہور تھا کہ مولانا ندوے سے کوئی تحوالہ نہیں لیتے اور جب خاص سے بانٹتے ہی ہیں۔

۱۹۶۴ء میں جب راقم عالیت کے آخری سال میں زیرِ تعلیم تھا، ایک شناسا تشریف لائے، کہنے لگے، ہر سوں محلہ حسین آباد میں بڑے امام باڑے کے پیچھے ہم نے ایک مدرسہ کھولا ہے، آپ آئیے،

کچھ وعظ فرمائیے اور مدرسے کا سنگِ بنیاد رکھیے۔ میں گھبرایا۔ میں نے عرض کیا: سنگ بنیاد کسی بڑے بزرگ کے ہاتھوں رکھوایئے، انھوں نے وقت کی قلت اور عدم رسائی کا عذر پیش کیا۔ میں فوراً ان کو ساتھ لے کر مہمان خانے پہنچا، جہاں مولانا مدظلہ قیام پذیر تھے۔ مولانا نے مدعا سن کر فوراً ہامی بھری۔ وقت معرہ پر تیسرے روز بعد نماز مغرب بڑے زور کی آندھی چل رہی تھی، مولانا کی آنکھوں میں تکلیف بھی تھی، پھر بھی رکشے سے چلنے پر رضا مند ہوئے۔ شدید آندھی کے عالم میں ہم دونوں ڈالی گنج کے پل سے گزرتے ہوئے حسین آباد پہنچے، مجمع بے حد خوش ہوا۔ ایک گلاس ٹھنڈا مشروب پینے کے بعد مولانا مدظلہ نے مدرسے کا سنگ بنیاد رکھا اور تقریر فرمائی، نظامت کے فرائض راقم نے انجام دیے اور مولانا بے حد خوش ہوئے۔ اس کے فوراً بعد رکشے ہی سے مولانا اپنے گھر گوئن روڈ روانہ ہوئے، میں ان کے ساتھ تھا۔ رکشے کے پیسے دونوں بار مولانا ہی نے خود ادا کیے اور شدتِ اصرار کے باوجود کسی کو بھی ادا نہ کرنے دیے۔ مولانا مدظلہ کے اس قسم کے اخلاص و ایثار کا آخر راقم سطور کے دل و دماغ پر آج تک متوش و مرمم ہے۔ اللہ انھیں جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کا سایہ قائم و دائم رکھے، ان کی یہ روش ہر جگہ نمایاں رہتی ہے اور ان کے ہر کام میں سادگی و انحصار اور رضائے الہی کا جذبہ ہی مقدم رہتا ہے، وہ صبح منوں میں بقیۃ السلف ہیں۔ اقبال علیہ الرحمہ کے لفظوں میں:

پرسے ہے چرخ نیلی نام سے منزلِ سماں کی

سائے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے ♦♦

حیات اللہ انصاری

مسیدہ حامد

ان چند ناموں میں جنہیں اردو کا ترازون بکھا جاتا ہے ایک نام حیات اللہ انصاری صاحب کا تھا۔ ان کی طویل باہرکت اور بار آور عمر اردو سے عہدِ وفات پہنچنے میں گزری۔ آزادی کے بعد اردو کے زوال کو روکنے اور اسے فروغ دینے کے لیے حیات اللہ انصاری نے مالکانہ انداز سے گونا گوں جتن کیے۔ ان کوششوں میں ان کی شریک حیات سلطانہ صاحبہ ان کی ہمسرتھیں۔ انجمن ترقی اردو اتر پردیش کی باگ ڈور ایک عرصے تک ان دونوں یعنی ایک یا دوسرے کے ہاتھوں میں رہی۔ اردو زبان و ادب میں ان کے علاوہ ایسے جڑوں کو تلاش کیجیے جو ہم مشرب دہم ذوق دہم خیال رہے ہوں تو نگاہِ مابین صاحب اور صالحہ عابدین پر پڑتی ہے اور ان سے کچھ پہلے تاجا وحید ریلدرم اور نذر تاجا وحید صاحب (نذر الباقر صاحب) پر۔ لیکن اردو زبان کے دفاع اور فروغ کے لیے سدا سرگرم عمل چشمِ فلک نے حیات و سلطانہ ہی کو پایا۔ انجمن ترقی اردو کے جلسوں میں اس یک جان دو قالب جوڑے کی شرکت حاضرین کے لیے دلنواز اور حوصلہ افزا ہوتی تھی۔

حیات اللہ انصاری صاحب نے آزادی کی لڑائی میں ہرارت کے ساتھ حصہ لیا۔ وہ کانگریس کے رکن تھے، اس کے نتائج خال تھے۔ کانگریس کے طویل دورِ حکومت میں اردو کی حق تلفی ہوتی رہی۔ اس کے خلاف حیات اللہ انصاری صاحب نے احتجاج کیا۔ وہ احتجاج آتنا ہر زندہ نہیں ہوتا تھا کہ حکومت اس کی طرف دھیان دیتی۔ واقعہ یہ ہے اور یہ طبی امر بھی ہے کہ عمر کے ساتھ امور پر ان کی گرت ڈھیلی

ہونے لگی، کچھ اسی طرح جیسے آخری سالوں میں عجیب صاحب کی گرفت جامعہ ملیہ اسلامیہ پر۔ میل دہار کسی کو بخشتے نہیں۔ اور کسی کی شخصیت اور کمالات و اکتسابات کا تخمینہ اس کے دورِ اضحلال سے لگانا صریحاً ناانصافی ہے۔ دوسری طرف اس سے پہلے کہ ہمارے قوال پذیر ہوں ہیں اپنے منصب سے ہٹ جانا چاہیے۔

انڈین نیشنل کانگریس ایسی تاریخی اور اتنی بڑی پارٹی تھی اور اس کے کوہ قامت رہاؤں نے ناممکن کو اس طرح ممکن کر دکھایا تھا کہ ہائے بڑے بڑے منکر اور مدبر تا دیر اس کی مرعوبیت کے ظلم سے نہیں نکل پائے۔ اُردو فریب اس پارٹی کے پاؤں تلے پھلی گئی تو الزام کس کے سر جانے گا۔ قوم کی قوم ابھی تک انگریزوں سے مرعوب ہے، کانگریس کو خیر ان کے بعد برسرِ اقتدار آئی۔

حیات اللہ انصاری صاحب نے جب ہوش نبھالا تو آزادی کی لڑائی اپنے حروج پر تھی۔ اُس وقت سے لے کر آزادی کے حصول اور آزادی کے بعد نصف صدی تک وہ اپنے وطن عزیز کے جہد و جہاد اور تعمیر و پیش رفت کا قریب سے اور غور سے مشاہدہ کرتے رہے۔ سنجیدہ اُردو صحافت کا معیار قائم کرنے میں انھوں نے نمایاں حصہ لیا۔ اُردو دیکھنے کو انھوں نے ہل بنادیا (دس دن میں اُردو)۔ صفائی کے علاوہ بحیثیت ناول نگار (ہو کے پھول) کے انھوں نے اعتبار حاصل کیا۔ اس پر مستزاد وہ سیاست بھی تھے۔ اُردو زبان اپنے اس جامع حیثیات اور وضعِ ارجاں شمار کی کمی کو عرصے تک محسوس کرتی رہے گی۔

حیات اللہ انصاری وسیع الافکار اور سرلیح الجذبات انسان تھے لیکن اپنی صحافت کو انھوں نے استدلال سے قریب اور جذبات سے دور رکھا۔ ان کا نام اور ان کے کام حیاتِ دوام کے خاص ہیں۔ ♦♦

صلاح الدین محمود

(۱۹۳۲-۱۹۹۸)

مسعود اشعر

میں اپنی بات کہاں سے شروع کروں؟ اس دن سے جب صبح ہی صبح ارسلان کا فون آیا "ابو کا انتقال ہو گیا" اور میرے منہ سے صبح کی طرح نکلا "کیا؟" اور اس کے بعد ایسا لگا جیسے میرے اپنے دل کی دھڑکن بھی بند ہو جائے گی۔ یا دو روز پہلے اس دن سے جب اس شخص کا فون آیا تھا "مسعود۔ میں تمہارے دفتر نہیں آسکا۔ غلو ہو گیا تھا۔ آٹھ دن گھر میں رہا۔ اب ٹھیک ہوں۔ دفتر بھی جا رہا ہوں۔ خالد اختر کو جو نیا خط لکھا ہے اس کی کاپی تمہارے لیے رکھی ہے کسی دن بھی پہنچا دوں گا۔" یا پھر اس دن سے جب پہلی بار میں اس سے ملا تھا اور پریشان ہو گیا تھا۔ یہ شخص اصل ہے یا بناوٹ؟ کتنا اصل ہے اور کتنی بناوٹ؟ "نہیں۔ یہ اصل نہیں ہو سکتا۔"

اور جب ارسلان نے کہا "ابو کا انتقال ہو گیا تو میں پھر اس بے یقینی میں پہنچ گیا" نہیں۔ یہ سچ نہیں ہو سکتا۔ صلاح الدین محمود کیسے مر سکتا ہے؟ اتنا تندرست و توانا، اتنا صحت مند کہ کبھی اس کی زبان سے کسی جسمانی تنکلیت کی شکایت ہی نہیں سنی۔ پرسوں تک تو وہ بالکل ٹھیک ٹھاک تھے۔ "وہ تو کل رات تک ٹھیک تھے" ارسلان کہتا ہے "ایک دو دن سے ان کے منہ سے پانی بہت آ رہا تھا۔ ڈاکٹروں نے چیک کیا۔ کوئی خاص بیماری نہیں تھی۔ رات کو دو باتیں کرتے رہے۔ صبح اٹھے دفتر جانے کے لیے تیار ہو رہے تھے کہ خون کی انہی آئی اور ختم ہو گئے۔"

ہر انسان اپنے ذہن میں اپنی شخصیت اور اپنی ذات کا ایک خاص پیکر تراشتا ہے۔ لیکن

اس پیکر تراشی میں اس کے ماحول اس کے گھر والوں اور اس کے ملنے والوں کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر انسان اپنے خالص ذاتی پیکر کے ساتھ اس پیکر کو بھی اپنے ساتھ پروان چڑھاتا جو دوسروں نے اسے دیا ہے یا دوسرے اس سے منسوب کرتے ہیں۔ لیکن صلاح الدین محمود نے خود اپنے لیے اور دوسروں کے لیے۔ (اور ان دوسروں میں جانے انجانے سب ہی شامل ہیں)۔ اپنا جو پیکر تخلیق کیا تھا وہ خالصتاً اپنا ہی تھا۔ اٹھنا بیٹھنا، چلنا پھرنا، بولنا چلنا، کپڑے پہننا حتیٰ کہ کھانا پڑھنا تک۔ (چاہے وہ شاعری ہو یا نثر) اس کا اپنا ہی تھا۔ اسے دیکھ کر اس کی باتیں سن کر اس کی شاعری پڑھ کر آپ کو کوئی اور یاد نہیں آتا۔ صرف صلاح الدین محمود ہی یاد آتا ہے۔ صلاح الدین کی ہر جھلک اس کی اپنی تھی۔ اور اپنی رہے گی۔

چھ فٹ سے بھی نکلتا قد۔ تھوڑا سا بھاری جسم، گورارنگ، خوب گھنی گھنی بھوئی، اچھے نقش۔ اوپر سے ایک خاص لباس کر ایسا لباس اور کوئی نہیں پہنتا۔ کرتا شلوار یا کرتا پاجامہ سب پہنتے ہیں لیکن کلفت لگا اکڑا ہوا کھدر کا کرتا اور پتلون ایسا پاجامہ جس کی کمریز پتلون کی طرح آگے کھڑی ہو صرف صلاح الدین محمود ہی پہن سکتا تھا۔ والد کا تعلق فیروز پور پنجاب سے اور نانا کا تعلق سیالکوٹی سے لیکن صلاح الدین صرف اور صرف علی گڑھ کا تھا۔ علی گڑھ بھی وہ جس میں لکھنؤ کی روایتی اور داستان تہذیب، نفاست اور ثقافت شامل تھی۔ ایسے نفاست پسند اور ثقہ لوگ تو اب لکھنؤ میں بھی نہیں رہے۔

بات کرنے سے پہلے سر کو ہٹا سا جھٹکا دینا (کہ چند سال پہلے گردن میں تکلیف رہ چکی تھی جس کی وجہ سے کافی حصے گردن پر پلاسٹک کا پتھر لگا کر باندھے پھرے تھے) اور پھر خاص انداز میں کھٹکنا، اس کے بعد ٹھہر ٹھہر کر بات کرنا، بات کرتے ہوئے دونوں ہاتھ آگے بھیسلانا اور دائیں ہاتھ کی پہلی انگلی بائیں ہاتھ کی پچھلی پر اس طرح پھرتے جانا جیسے اس حرکت سے اس کی باتوں میں زور پیدا ہو رہا ہے۔ باتیں بھی انوکھی کر آپ حیرت زدہ رہ جائیں۔ کئی انسان ایسا بھی سوچ سکتا ہے؟ ایسی باتیں بھی کر سکتا ہے؟

”مسود حیرت ہے تم چاندرو نہیں جانتے۔ تمہارے طالعے میں تو کافی جنگل تھے جب آپ گئے درختوں اور جھاڑیوں میں سے گزر رہے ہوں اور اچانک ایسے میدان میں نکل آئیں جہاں صرف

گھاس ہو، کوئی پٹیر نہ ہو، اسے چاندرو کہتے ہیں اور میں اپنی شاعری میں وہ چاند تہ تلاش کرتا ہوں۔
میں گئے جنگل میں وہ چاندرو تلاش کر رہا ہوں؟

”مسعود۔ جس پٹیر پر چڑیا نہ بیٹھی ہو وہ پٹیر شجر نہیں ہوتا۔ شجر وہ ہے جس پر چڑیا بیٹھی ہو۔“
بچپن میں اس کے گھر میں ایک طوطا پلا ہوا تھا۔ اس طوطے سے اسے بہت پیار تھا۔ پھر
جانے کیا ہوا کہ وہ طوطا اندھا ہو گیا۔ اندھا ہوا تو بھول گیا کہ وہ پھر سے میں بند ہے۔ اپنی اندھیری دنیا
میں بیٹھے بیٹھے وہ پر جھلاتا اور ایک دم اڑان بھرتا۔ سلاخوں سے ٹکراتا اور گر جاتا۔ کئی بار زخمی بھی ہوا
لیکن اس نے اڑان بھرنے سے ہجڑی۔ وہ طوطا تو کب کا مر کھ گیا لیکن صلاح الدین محمود کو ہمیشہ کے
لیے زخمی کر گیا۔

طاهر صلاح الدین محمود کی شاعری کا استعارہ ہی نہیں بنا آخر عمر تک اس کے دل کی
پھر کھڑا ہٹ بھی بنا رہا۔ پاکستان کے ممتاز مصوّر اور پورٹریٹ پینٹنگ کے بادشاہ سعید اختر نے
صلاح الدین کا پورٹریٹ بنایا تو اس کے بائیں کندھے پر ایک چڑیا بھی بٹھادی جو صلاح الدین کے
چہرے کی طنز دیکھ رہی ہے۔ ہم دوستوں نے وہ پورٹریٹ دیکھا تو عجیب سا لگا بلکہ کچھ بات یہ ہے کہ
بے ساختہ ہنسی آگئی۔ لیکن صلاح الدین کے خیال میں اس چڑیا کے بغیر اس کی شخصیت سامنے
آہی نہیں سکتی تھی اور وہ کہتا یہ چڑیا اندھی ہے۔

اس کی شاعری میں ندی، جنگل، چاندرو، سورج، ہوا، شجر اور طائر بار بار اسی لیے لگتے ہیں
کہ اس نے اپنے بچپن اور بچپن کی حیرت سے باہر نکلنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ بلکہ بچپن کی یادوں کے
جنگل میں زیادہ ہی گم ہوتا چلا گیا۔ آخری عمر کے مضامین وہی یادیں تو ہیں۔

مسعود۔ بچوں والی حیرت ہی میری شاعری کا Muse ہے۔“
یہ حیرت مرث شاعری تک ہی محدود نہیں تھی یہ حیرت اسے جانے کنی علوم و فنون کے
سمندر میں کاغذ کش کرتی پھرتی تھی۔ اس نے انگلستان سے انجینئرنگ کی ڈگری لی تھی اور واپس
اصلی عہدے پر فائز تھا۔ اس حوالے سے سائنسی طوم سے دلچسپی شاید قدرتی بات تھی لیکن وہاں تو کیا
سائنس اور کیا فنون لطیفہ اور کیا اسپورٹس کوئی موضوع اور کوئی مضمون ایسا نہیں تھا جس پر وہ کتدیں
نہ پڑھتا ہو۔ اب میں ایک گھسا پٹا لفظ استعمال کروں کہ ادب، موسیقی، نظم معصومی اور قص کے موضوع

تو اس کا اڑھانا بچھنا تھے ہی، لیکن سانس، طب، مذہب اور مخفی علوم پر ہونے والی ہرنئی سے نئی تحقیق پر بھی اس کی نظر ہوتی تھی۔

انتقال سے دو ڈھائی مہینے پہلے کی بات ہے۔ میں بٹرس کونسل لائبریری گیا (جہاں اکثر اس سے مل بیٹھتا ہوتا تھا) تو دیکھا کہ نئے پرانے سانس رسالے سج کر رہے ہیں۔

”مسعود۔ تم نے کلوننگ پر کچھ پڑھا؟“

”اخباروں رسالوں میں جو چھپتا رہا ہے اُسے پڑھتا رہا ہوں۔“

”نہیں مسعود۔ اس پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ انسانی تخلیق کی تاریخ میں

بہت بڑا انقلاب ہے۔“

”آپ پڑھ لیجیے۔ ہم آپ سے پوچھ لیا، گے۔“ میرا اکثر یہی جواب ہوتا تھا۔ کوئی کہاں تک اس شخص کے مطالعے کا ساتھ دے سکتا تھا۔

وہ شخص علم کے ساتھ کتابوں سے محبت کرنا بھی جانتا تھا۔ ہمیشہ کتاب کا لائبریری اڈیشن خریدا۔ اگر کوئی پیپر بک کتاب خرید لی تو اسے اپنے خاص جلد ساز سے چمڑے کی جلد کا جامہ پہنایا۔ یہ جلد ساز بھی ملے گڑھ کا ہے۔ اس کی لائبریری میں کوئی بد شکل کتاب داخل نہیں ہو سکتی تھی، جوانی میں کبھی مکروہات سے شوق رہا ہوگا کہ ان دنوں وہ خاصہ ڈینیڈی فوجاں تھا اور ایمین کے جیسی قبیلوں میں گھومتا پھرتا تھا۔ لیکن اب ساہا سال سے سوائے کتابوں کی خریداری کے اور کوئی شوق نہیں تھا۔ اس شوق نے اسے رسوا بھی بہت کیا کہ کتابیں خریدنے کے لیے قرض بھی لینا پڑا۔ اور جب ہر مہینے کئی کئی قیمتی کتابیں خریدنا ضروری ہوں تو قرض ادا کرنا خاصہ دشوار ہوجاتا ہے۔ لیکن یہ بھی ہے کہ اس طرح ایک ایسی ذاتی لائبریری بن گئی کہ دیر سرح اسکا اس میں بیٹھ کر کسی بھی موضوع پر تحقیق کر سکتے ہیں۔

صلاح الدین نے نثر کم لکھی لیکن جو لکھی اس کا اپنا ہی طرز اسلوب ہے۔ اور نثر اس وقت لکھی جب دل نے مجبور کیا۔ کسی زمانے میں اپنی ذاتی حکایات Fables لکھنا شروع کی تھیں۔ کہتے تھے کہ ہر شخص کی اپنی ذاتی Fables ہوتی ہیں میری بھی اپنی Fables ہیں۔ لیکن اسے جاری نہ رکھ سکا۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب وہ سویرا کا ایڈیٹر تھا۔ یہ ایڈیٹری دس سال چلی اور کیا زبردست رسالہ نکالا۔ اسی زمانے میں قرآن کا ترجمہ بھی شروع کیا اور ”رب“ کا ترجمہ پنپ پالنے

والا اور غلطی کا ترجمہ مجت کیا۔ جس پر لوگوں کو اعتراض تھا۔ شاید اسی لیے یہ کام چھوڑ دیا۔ نقشب اول کتاب گھر کے نام سے کتابیں چھاپنا بھی شروع کی تھیں لیکن وہ بھی کام نہ چلا۔ صرف کتابیں ہی چھاپیں۔ ایک انتظار حسین کا ناول جستی اور دوسرا محمد کاظم کے مضامین کا مجموعہ۔ دراصل سویرا کو اس نے اپنا بچہ بنالیا تھا۔ جب سویرا اس سے پھین لیا گیا تو اس کا دل ٹوٹ گیا۔ اور پھر سارے خواب ادھورے رہ گئے۔ شاید اپنی شاعری کا کوئی مجموعہ بھی اسی لیے نہیں چھپوایا۔

آخری برسوں میں اس شخص نے بڑا کام کیا۔ راجندر سنگھ بیدی کے قریب قریب سارے ہی افسانے یکجا کر دیے۔ پھر عظیم بیگ چغتائی کا سارا کام اکٹھا کر دیا۔ اب سید رفیع حسین پر کام کر رہا تھا لیکن انتظار حسین کہتے ہیں کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے مشہور کردار بخت خاں کی زندگی کے بارے میں بھی اس نے بہت سی نئی باتیں جمع کر رکھی تھیں اور اس کردار پر بھی کام کرنا چاہتا تھا۔ کہتا تھا کہ بخت خاں بہت وجہیہ انسان تھا۔ جب وہ انگلستان گیا تو بہت سی انگریز عورتیں اس پر عاشق ہو گئیں۔

ندرت اور شدت یہ دو الفاظ ایسے ہیں جن کا اطلاق ان الفاظ کی پوری توانائی کے ساتھ صلاح الدین پر کیا جاسکتا ہے۔ مذہب سے بہت لگاؤ تھا لیکن کہتا کہ میرا اسلام میرا باپ کے بھجوں کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔ جسے پسند کرتا (چاہے انسان ہو چاہے کتاب یا گانا) پوری شدت کے ساتھ پسند کرتا اور جس سے نفرت کرتا تو پوری شدت کے ساتھ نفرت کرتا۔ غصے کا یہ عالم کہ امریکہ نے عراق پر حملہ کیا تو امریکی سینٹر جانا چھوڑ دیا۔ حالانکہ وہاں کی لائبریری اور فلیس اس کی روزمرہ زندگی کا حصہ تھیں۔

اس شخص کو زندہ رہنے کے لیے کن چیزوں کی ضرورت تھی؟ کتابوں، نظموں اور موسیقی کی۔ شاید یہ بالکل ہو کیونکہ شخص ایک ذمے دار گھریلو انسان بھی تھا۔ اچھا شوہر اور بچوں سے لڑکھارے کے والدین والا باپ بھی تھا۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اگر اسے صرف کتابوں اور موسیقی کے ساتھ کسی غیر آباد جزیرے میں محبوس کر دیا جاتا تو وہ خوش خوشی زندگی گزار لیتا۔

”سمود۔ میرا چاہتا ہے کہ میں آخری مراد پپ کے جزیرے پر گزراؤں۔“ ایک بار اس نے

کہا تھا۔

کئی برس ہم دونوں کا یہ دیر و رہا کہ ہر شام اپنے انجینئر دوست ہاشم خان کے فلیٹ پر جمع ہوتے۔ گپیں مارتے، بحث مباحثے کرتے اور گانے سنتے۔ دوست تھے عمو خالد انتر، عمو کاظم، اکرام شہر اور شیخ عزیز الرحمن ان دنوں صلاح الدین نے سو بھانجھی کا لاہگ پلے ریکارڈ کہیں سے شگایا تھا۔ سو بھانجھی نے اپنے مخصوص کرناٹکی انداز میں میرا کچھن گائے ہیں۔ یہ بھی بات ماہ عبادت کے طور پر سنے جاتے۔ کانن بالا، پیسج ملک، جاگ موہن اور سہگل کی باری اس کے بعد آتی۔ سو بھانجھی کے بھجنوں سے صلاح الدین کی محبت کا یہ عالم تھا کہ اس نے ہم دوستوں کو ان کی کاپی کرا کے دی۔ اور پھر یہی شخص تھا جو ضیف رائے وغیرہ کے ساتھ قرآن پڑھنے اور بچھنے کی محفلوں میں بھی پابندی کے ساتھ شامل ہوتا رہا۔

دُنیا بھر کی کسی کتاب، کسی مصنف یا کسی مذہب کے بارے میں مجھے کوئی بات معلوم کرنا ہوتی تو میں انسائیکلو پیڈیا سے رجوع نہیں کرتا، صرف صلاح الدین کو فون کر لیا کرتا اور مطمئن ہو جاتا۔ دوست مذاق اڑاتے "یار وہ ننگا زنا ہے لگ گیا لگ گیا، نہ لگا نہ لگا۔" لیکن اس کے ننگے بھی اکثر ٹھیک ہی ہوتے تھے۔

اب مجھے پھر کلوننگ کی بات یاد آرہی ہے۔ صلاح الدین کلوننگ پر رسالے اور کتابیں بیچ کر رہا تھا کہ یہ اس کا شوق اور جنون تھا کہ جب ڈی این اے (DNA) کا غلط ہوا تھا تو اس نے اس وقت بھی مجھے ایک کتاب دی تھی کہ "مسودہ" اسے پڑھو اور اپنے بچوں کو پڑھاؤ۔" میں سوچ رہا ہوں کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ کلوننگ اور جینیات کی انجینئرنگ ہو ہو وہ صلاح الدین جیسا پیدا کر دے؟ وہ انسان میرے پاس آئے۔ میں اس کے نرم گرم پیسج ہاتھ میں اپنا خشک اور ٹھنڈا ہاتھ دینے کی کوشش کر رہا اور وہ عادت کے مطابق اپنے لیے بے ہاتھ اس طرح دو رنگ پھیلائے جیسے پوری کائنات کو اپنے بازوؤں میں سمیٹ لینا چاہتا ہو اور پھر مجھے اپنے سینے سے لگا لے۔ "مسودہ" اس طرح نہیں۔ اس طرح۔" لیکن ایسا نہیں ہو سکتا۔ کلوننگ اور جینیاتی انجینئرنگ سب کچھ کر سکتی ہے صلاح الدین محمود جیسا دوبارہ پیدا نہیں کر سکتی۔

"مسودہ" میرے قانون میں آواز آرہی ہے "ایک نظم کہی ہے۔ آجاؤ اور سنو۔" اور پھر کتابوں کی انیس الماریوں سے بھرے کمرے کی ساری کھڑکیاں بند کر دی گئیں۔

ساری روشنیاں بھادی گئیں۔ صرت ایک لمبپ جلتا چھوڑ دیا گیا تاکہ نظم پڑھی جاسکے۔ بڑے اہتمام سے کھنکار کر کلاصات کیا گیا۔ گردن کو دتین بار بھٹکے دیے گئے۔ پہلے دونوں ہاتھ پورے پھیلائے گئے پھر انھیں سمیٹ کر دائیں ہاتھ کی پہلی انگلی بائیں ہاتھ کی پسیمی ہوئی اتھلی پر آہستہ سے رگڑی گئی اور نظم شروع ہو گئی (یہ نظم کم سے کم دو بار سنائی گئی کہ پہلی بار میں ”مرو نہیں آیا“)

روتے ہو

اب اپنے میں اپنے والے

چہرے کو اس دنیا میں

مردہ پا کر

اپنے دھڑے

چہرے کے اندر سے

آئینوں سے

روتے ہو

◆◆ کیوں روتے ہو

ثقافت

ہندی مُسلم ثقافت کے فروغ میں سید اشرف جہانگیر سمنائی کا حصہ

محمد اسحاق

ہندوستان ایک ایسا ملک ہے جہاں متعدد اختلافات کے باوجود مختلف عناصر میں ہم آہنگی و اشتراک کا جذبہ موجود رہا ہے۔ جہاں دُنیا کے تمام بڑے مذاہب نے ایک دوسرے کے اثرات قبول کیے۔ عیسائیوں کے زوال کے بعد تو ایران اور وسط ایشیا کی تہذیب و فکر کے نمایندہ افراد کے ہندستان آنے کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوا۔ سیاست، علم، ادب، فلسفہ اور تصویف ہر ایک کے نمائندے یہاں آکر آباد ہونے لگے۔ رفتہ رفتہ ہندوستان کی حیثیت عہدِ وسطیٰ میں بالخصوص ایک ایسے مرکز کی ہو گئی جہاں کے خصائص و امتیازات کی وجہ سے لوگ یہاں آباد ہونے کو ترجیح دینے لگے اور غالباً ایسی کیفیت ہو گئی جس کا اظہار عراق کا ذکر کرتے ہوئے اسحاق بن ابراہیم موصلی نے اس قطعے میں کیا ہے:

ان قلبی بالتّل تل عزائے

مع ظبی من الظباء الجوانی

شادن لم یر العاق و فیہ

مع ظرف العاق، دل الحجانہ

یعنی میرادل اس ٹیلے۔ حراز کے ٹیلے۔ میں چوڑیاں بھرنے والی ایک اظہر ہرنی میں لٹکا ہوا ہے جس نے اگرچہ عراق کو دیکھا نہیں مگر اس کے باوجود اس میں عراق کی ظرافت کے ساتھ حجاز کے ناز و انداز بھی

جمع ہو گئے ہیں۔

ہندو کے کٹ جانے کے بعد شمالی ہندوستان کے اہم شہروں نے اپنی شاندار عظمت کا سکھ ہر جگہ 'لم' کرنے میں کوئی کمی نہیں کی حتیٰ کہ جو یہاں نہیں آیا وہ بھی یہاں آئے بغیر یہاں کے قصائد بیان کرنے میں رطب اللسان ہو گیا۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ میں تصوف اور صوفیاء کے اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ انھوں نے ہندوستانی فکر کی عشق و محبت کی روایات میں صوفیاء معرفت الہی کی روح کا اضافہ کیا۔ تصوف کی روح عشق و محبت ہے۔ صوفی کی نگاہ میں دوست اور دشمن کی تیز مٹ جاتی ہے، ہر جگہ ہر چیز میں اسے عشق و محبت کا جلوہ نظر آتا ہے، ہر چیز سے محبت کی بو آتی ہے۔ ہر چیز اسے بھلی معلوم ہوتی ہے۔ ہر چیز اسے اپنی طرف کھینچتی ہے، ساری کائنات اس کے عشق و محبت کا مرکز بن جاتی ہے۔ اس دویئے اور ذکر و خیال کا اخلاق پر بلکہ پوری زندگی پر نہایت مثبت اثر پڑتا ہے۔

حضرت مخدوم سید اشرف شاہ گیسوئی نے ارشاد فرمایا،

کلمۃ التصوف وحکایات التصوف بحر من بحای العرفان ومعدن من معاون الوجدان یخرج منه اللؤلؤ والمرجان۔

یعنی تصوف کی باتیں اور معرفت کی حکایتیں عرفان کا سمندر اور وجدان کی کان ہیں جہاں سے لولو و مرجان برآمد ہوتے ہیں۔

تصوف کے اہم سلسلوں میں ایک سلسلہ کبرویہ ہے جس کے سرے اور صوفیاء تجربات کا دائرہ نہایت وسیع ہے جس کی بنیاد خواجہ (وسطا ایشیا) کے حضرت نجم الدین کبرئی (۱۲۴۱-۱۱۴۵) نے رکھی تھی۔ انھوں نے تحصیل علم کے لیے عالم اسلام کی سیاحت کی پھر تقریباً ۸۵ء میں خوارزم واپس آئے جہاں ۲۱-۱۲۴۰ میں گلوگوں کے حملوں کے دوران انھیں شہید کر دیا گیا۔ آپ کی آخری آرام گاہ ازگین میں واقع ہے۔

سلسلہ کبرویہ سے بہت سے ذیلی سلسلے وجود میں آئے۔ جن میں بیشتر ہندوستان آئے۔ بعض کا اب وجود بھی باقی نہ رہا لیکن تاریخی اعتبار سے آج بھی ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ان ذیلی سلسلوں میں جو سلسلے ہندوستان آئے اور جن کے اثرات بھی غیر معمولی رہے ان میں فردوسیہ،

ہمدانیہ، اشرفیہ، نور بخشیدہ، یعقوبیہ وغیرہ ہیں۔ سید اشرف جہانگیر سمنانی کا شمار ان بزرگوں میں ہوتا ہے جنہیں کبرویہ سلسلے کے روحانی چشے سے سیراب ہونے کی بھرپور سعادت حاصل ہوئی۔

پروفیسر محمد مجیب نے الذین سلسلے کے حاشیے میں تحریر فرمایا ہے کہ خواجہ اشرف جہانگیر سمنانی ایک ممتاز صوفی اور کثیر التصانیف بزرگ تھے وہ شیخ علی ہمدانی کے ساتھ ہندوستان تشریف لائے اور شیخ علاء الحق کے مريدوں کے حلقے میں شامل ہو گئے۔ کچھ چھ بیس سکونت اختیار کی۔ مذکورہ کتاب میں مصنف نے اشرف جہانگیر سمنانی کی حیات و خدمات کا تذکرہ نہیں کیا۔ کیوں کہ ان کی ولادت ہندوستان میں نہیں ہوئی اور "ہندوستانی مسلمان" کی ان کی تعریف کے دائرے میں وہ نہیں آتے ہیں۔ سید اشرف جہانگیر سمنانی اگرچہ ہندوستان میں نہیں پیدا ہوئے لیکن ہندوستان میں انہوں نے اپنی زندگی کا قیمتی حصہ گزارا۔ ہندوستانی سلاطین و اُمراء، صوفیاء و علماء اور عوام سے ان کے گہرے مراسم و روابط رہے۔ انہیں یہاں کی سرزمین سے خصوصی لگاؤ تھا۔ بنگال کا تذکرہ انہوں نے سلطان ابراہیم شرقی کے نام اپنے ایک تحریر کردہ مکتوب میں یوں کیا ہے :

"سبحان اللہ! بنگال ملک بھی کیسا ملک ہے کہ گرد و نواح کے اکثر

اولیاء، یہاں آکر آباد ہو گئے ہیں۔ زبہ "دیار ہفت کالہ" کہ جہاں بہت سی برگزیدہ ہستیوں اطراف سے اکریں گئی ہیں۔ چنانچہ صرف دیو گاؤں میں شیخ اعظم حضرت شہاب الدین سہروردی کے اسی معتبر خلفاء مدفون ہیں اور اکثر خلفائے سہروردیہ مہسون میں 'جلالیہ فرقے' کے بہت سے اصحاب دیو تلہ میں 'صاحب رنوخ' شیخ احمد دمشقی اور حضرت شیخ شریف الدین تواماں کے کسی ایک بہترین برگزیدہ یا احباب ناز کرنی ہیں اور ازلی اثنا عشری قدر خانیہ سونا گاؤں میں 'اسودہ خاک' ہیں۔ حضرت شرف الدین یحییٰ میروی اور خاص طور پر ان کے شاگرد ہیں جو نے ان کے علاوہ حضرت بدر عالم اور رائے بدر عالم زاہدی کے نام بھی قابل ذکر ہیں۔ مختصر یہ کہ بنگال میں کسی ملک یا شہر کا تو ذکر ہی کیا کوئی قصبہ اور گاؤں ایسا نہیں کہ جس میں کوئی نہ کوئی منتخب نورگاہ مدفون نہ ہو۔

اکثر مشہور خاندانوں کے مشائخ اسی جگہ موجود ہیں جو آموذہ خاک ہیں۔ ان کی تعداد بھی کافی ہے اور جو ہنوز زندہ ہیں وہ بھی ان گنت ہیں۔^۷

سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ نے ہندو اسلامی ثقافت کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ انھوں نے اخلاقیات اور تصوف پر اردو زبان کی تاریخ کا سب سے پہلا رسالہ تصنیف کیا۔^۸ ان کی ذات سے سماج کا ہر طبقہ، سلاطین امراء، آزاد و غلام، علماء و صوفیاء، مسلم و غیر مسلم، مرد اور عورتیں سبھی متاثر ہوئے۔ انھوں نے ہندوستانی سماج کو سمنانی تاج بادشاہت پر ترجیح دی اور ہندوستانی سماج نے انھیں ایسا اپنایا کہ ان کا نام اور ان کی خانقاہ آج بھی زائرین کے لیے بے حد کشش رکھتی ہے۔

تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ حضرت مخدوم سید اشرف جہانگیر سمنانی کے والد ابراہیم شاہ سمنان کے بادشاہ تھے۔ علاء الدین کی وفات کے بعد ان کے بیٹے ابراہیم شاہ تخت سلطنت پر جلوہ افروز ہوئے اور علاء الدین برکلی کو اپنا وزیر بنایا۔ انھیں تعلیم و تعلم سے خاصی دلچسپی تھی۔ وہ صوفی عارف تھے۔ ان کی زوجہ خواجہ احمد یسوی کی بیٹی خدیجہ تھیں۔ جنھیں مذہبی امور میں بے حد دلچسپی تھی۔ سید اشرف ان نیک ماں باپ کے فرزند تھے۔ پندرہ سال کی عمر میں والد کی وفات ہو گئی۔ آپ کو سمنان کی سلطنت اپنے والد سے وراثت میں ملی۔ بارہ سال تک حکومت کرنے کے بعد تائیس سال کی عمر میں ترک سلطنت اختیار کر کے عارف کامل کی تلاش میں نکل پڑے اور بنگال پہنچے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ بادشاہت کے دوران ایک بار سید اشرف سمنانی شکار کے لیے روانہ ہوئے۔ ایک گاؤں کے قریب خیمہ گاڑ دیا۔ وہاں ایک بوڑھی عورت روتی بیٹھتی آئی اور فریاد کیا کہ کسی سپاہی نے زبردستی اس کے گھر میں گھس کر اس کا دہی پی لیا ہے۔ سید اشرف نے دریافت فرمایا کہ تم اس کو پہچانتی ہو۔ اس عورت کے انکار پر انھوں نے سپاہیوں کو کھڑا کیا جس سپاہی پر شبہ ہوا اس کے حلق میں لنگلی ڈال دی۔ سپاہی کو فوراً قتل ہو گئی اور تازہ دہی اس کے پیٹ سے باہر آگیا۔ سپاہی کو سزا دینے کے بعد اس بوڑھی عورت کو معاف کر دیا گیا۔^۹

لطائف اشرفی کے مطابق آپ پیدائشی ولی تھے۔ سات برس کی عمر میں قرآن پاک کو سات مختلف قرات میں حفظ کر لیا تھا، چودہ برس کی عمر میں علوم ظاہری سے فراغت پائی۔^{۱۰} والد کی وفات کے بعد بظاہر تخت و سلطنت پر تنگن ہوئے لیکن تصوف میں دلچسپی کی وجہ سے خاصا وقت

حضرت شیخ رکن الدین علاء الدولہ کی صحبت میں گزرتا۔ اسی دوران آپ نے ایک خواب دیکھا جس میں انھیں ہندوستان جانے کی ہدایت تھی۔ انھوں نے اپنا خواب اپنی ماں خدیجہ بیگم سے بیان کیا اور سفر کی اجازت چاہی تو انھوں نے اس جواب کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا کہ مجھے بھی خواب میں بشارت ملی ہے کہ تمہارا ایک لڑکا بہت بڑا فقیر ہوگا۔ چنانچہ وہ اپنے بھائی محرشاہ کو تخت سپرد کر کے سلطنت سے دستبردار ہو گئے اور اپنی ماں کو الوداع کہا۔^{۱۱}

اللہ تعالیٰ کو سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ کو زمان و مکان کی محدود جہانگیری و بادشاہت سے اوپر اٹھا کر بہت ساری سعادتی اور نوازشیں عطا کرنی تھیں :

منظر حق و منظر ہر تعین بر خلافت دش رحیم و ضعیف
ہر کہ باد نشست شاہ ہے شد و انکہ آمد بدست ماہے شد

یعنی حق کے منظر اور تحقیق کو نظر ہر کرنے والے ان کا دل مخلوق کے لیے رحم کرنے والا اور مہربان ہے۔ جو شخص آپ کے ساتھ بیٹھا ہے، بادشاہ ہوتا ہے اور جو ہاتھ میں آتا ہے چاند ہو جاتا ہے۔^{۱۲}

آپ کا ذکر آپ کے نہایت مستند و متبرہ مرید حضرت نظام عینی نے ان لفظوں میں کیا ہے :

در ولایت بر مسند شاہی	ولایت کے شاہی مسند پر
اونشست ز روئے آگاہی	وہ آگاہی کے اعتبار سے بیٹھا
نہ ز روحنی دلش رنجہ	کسی کی بے رنجی سے اس کا دل رنجیدہ نہیں ہے
نہ ز قبول کسے قوی پنجہ	اور کسی کے قبول کرنے سے اس کا ہاتھ مضبوط نہیں ہے
گفت حاش بے صبر ایوبی	اس کی حالت صبر ایوب جیسی ہوتی ہے
سخت راست زشت را خوابی	سخت کے لیے سست اور بُرے کے لیے اچھے
نہ کسے را گرفت بر کارش	کسی کو اس کے کام پر نہیں پکڑتا ہے
نہ شکے در نزن گفتارش	اور اس کی گفتگو میں کوئی شک نہیں ہوتا ہے
گشت یاران کتاب و از سنت	طلب کرنے والوں کے لیے بلا احسان جلائے
طالبان را بر سہی بے منت	کتاب و سنت کا مددگار ہوا

و قمش آن بر سر زبان راند
 کو خدا خواهد و خدا داند
 بر تو ہر مشکلی کہ گیرد عقل
 کنڈش بر تو کشف در دم نقل
 روح در عرش و جہم در زندان
 چہرہ او کثاہ لب خندان
 شہرہ در شہر ہا پاک روی
 بازوی او شریعہ عقل قوی
 تارک مملکت جہاں بانی
 صاحب شوکت خدا دانی
 در سلوک از مراتب ادنیٰ
 قاب تو سین یافت او ادنیٰ
 گرد آفتاب پر لمعہ نور
 حاضر و غایبش ز نور حضور
 در ضمیرش کہ ذات شہود است
 ہر چہ معدوم بود موجود است
 از کمال متابع نبوی
 مظہر واردات مصطفوی
 در جنات کہ کعبہ علیا است
 ہمہ سر بر آستان صفا است
 اس کا وقت ساری زبانوں پر ہے
 کہ خدا چاہتا ہے اور خدا جانتا ہے
 جو مشکل تیرے پاس عقل لاتی ہے
 تو نقل کے وقت اسے کھول دیتا ہے
 روح عرش میں اور جہم قید خانے میں
 اس کا چہرہ کشادہ اور منہ خندان ہے
 پاک روی میں تو شہور ہے
 اس کا بازو عقل و شریعہ سے مضبوط ہے
 دنیا کی حکومت کا چھوڑنے والا ہے
 خدا کا جاننے والا صاحب شوکت ہے
 سلوک میں ادنیٰ مرتبے سے
 قاب تو سین او ادنیٰ تک کمال پایا
 دنیا کے گرد نور کی چمک سے بھرا ہوا ہے
 اس کے نور سے غایب اور حاضر روشن ہے
 اس کے دل میں کہ ذات شہود ہے
 جو کچھ معدوم ہے وہ موجود ہے
 حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری تاجدارائی سے
 آپ کے واردات کے مظہر ہیں
 آپ کا دربار کہ بلند کعبہ ہے
 سارے لوگوں کا سر آستانے پر ہے
 ہمارے سرور ہمارے مولیٰ ہمارے سینوں کے لیے شفا ہمارے دلوں کے طیبہ اولیاء
 کے پشوا صاف دل والوں کے مقتدا حضرت میر سید اشرف جہانگیر سمانیؒ۔

متع اللہ تعالیٰ جمیع الطالبین المسترشدين الی یوم الدین (اللہ تعالیٰ تمام طالبین اور

مریدین کو آپ کی ذات و صفات سے قیامت تک فائدہ عطا کرے گا

سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ مآدرا النہر سے ہوتے ہوئے بخارا اور مرقند آئے وہاں سے ادبچہ پہنچے جہاں ان کی ملاقات حضرت جلال الدین بخاری معروف بہ جہانیان جہاں گشت (۱۳۸۳-۱۳۰۶/۱۳۰۶-۷۰۷) سے ہوئی۔ پھر دہلی، بنگال و بہار کا سفر کرتے ہوئے کچھوچھ شریف میں مقیم ہو گئے۔ کچھوچھ میں سکونت اختیار کرنے سے پہلے وہ پاؤنڈا (بنگال) میں رہے۔ جہاں شیخ علاء الحق چشتی سے ان کی ملاقات ہوئی۔ انھوں نے نہایت پرتپاک انداز میں آپ کا خیر مقدم کیا اور آپ کے مریدوں میں شامل ہو گئے۔ آپ نے ان کی خانقاہ میں بارہ برس گزارے جہاں سے آپ کو غرہ اور خلافت نامہ حاصل ہوا۔ آپ کے پیرو مرشد نے آپ کو جہاں گیر کا لقب بھی دیا۔ اس کے بعد شیخ نے آپ سے جو پور میں سکونت اختیار کرنے کے لیے کہا آپ ان کی خواہش کا احترام کرتے ہوئے وہاں سے جو پور کے لیے روانہ ہو گئے۔ پاؤنڈا کے عوام اور اُمراء کی بڑی تعداد آپ کو الوداع کہنے آمد آئی۔ خاصی تعداد میں لوگ اونٹوں، گھوڑوں اور علم و ثنائوں کے ساتھ آپ کے ساتھ ہو لیے جب آپ ان تمام لوازمات و اسباب کے ساتھ منیر پہنچے تو ایک مقامی صوفی شیخ سمن اردلی نے اس شان و شوکت کو ناپسند کیا۔ سید اشرف نے جواباً فرمایا کہ میں جن میں گھوڑے باندھے جاتے ہیں زمین میں ہوتی ہیں ان کے دل میں نہیں۔ پھر وہ محمد آباد (ضلع اعظم گڑھ کا ایک قصبہ) میں تشریف لائے۔ محمد آباد سے وہ ظفر آباد (نزد جو پور) آئے۔ کچھ دنوں ظفر آباد میں قیام کے بعد وہ جو پور آئے جہاں شرقی حکمران سلطان ابراہیم (۴۰-۱۴۰۱) نے آپ کا استقبال کیا۔ قاضی شہاب الدین دولت آبادی آپ سے بہت متاثر ہوئے اور وہ آپ کے مریدوں میں شامل ہو گئے۔ سید اشرف سمنانی نے قاضی شہاب الدین کو اپنے خرتے اور خلافت سے نوازا^{۱۵}

بعد میں انھوں نے ریاست جو پور میں یوگیوں کی آبادی میں قیام کیا، جہاں کے بانی میں عام خیال تھا کہ اس جگہ جنوں کے اثرات ہیں۔ اس جگہ کا پُرانا نام غالباً اسی نسبت سے لوح آباد رہا جو تبدیل ہو کر کچھوچھ ہو گیا۔ کچھوچھ میں سکونت اختیار کرنے کے تھوڑے دن بعد وہ پھر میر دیتا کے لیے نکل پڑے اور اس مرتبہ وہ مکہ منسلک دوبار گئے۔ پھر مدینہ منورہ، کربلا، نجف، ترکی، دمشق، بغداد، کاشان، سمنان، مشہد اور غزنہ جوتے ہوئے ملتان اور دہلی کے راستے واپس آئے۔

سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ کا مزار کچھ شریف میں واقع ہے۔ یہ جگہ شمالی ہندوستان کے ان چند اہم مقامات میں سے ہے جہاں ہر کسی تفریق مذہب و نسل اور علاقہ عوام حاضر ہوتے رہتے ہیں اور آسیب و محرزہ اور دوسرے امراض کے شکار لوگ اس مزار پر حاضر ہوتے ہیں اور ان کا بطور خاص علاج ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ بفضل الہی یہ مریض وہاں صحت یاب بھی ہوتے ہیں۔ ان کے علاج میں ظالمانہ بے رحم اور غیر انسانی طریقے بھی اختیار کیے جاتے ہیں وہ اپنے سردوں کو دیواروں اور فرش پر پٹیتے اور مارتے نظر آتے ہیں۔^{۲۰}

اس مزار پر شروع سے سلاطین و امراء اسلام و حصول برکت کے لیے حاضر ہوتے رہتے ہیں۔ مزار کے گرد ایک تالاب ہے جس نے مزار کا احاطہ کیا ہے اس کو نیر شرین کہتے ہیں۔ یہ تالاب حضرت مخدوم کے عہد میں ان کے عقیدت مند و تربیت یافتہ مریدوں نے تیار کر لیا اور وہ بھی اس طرح کچھ پھاڑے کی ہر ضرب نفی و اثبات کی ضربوں کے ساتھ ہوتی تھی۔ اس کا پانی نہایت متبرک سمجھا جاتا ہے۔ مریض اس کو پیتے ہیں، اس سے عمل کرتے ہیں، دوسرے مقامات پر تبرک کے لیے لے جاتے ہیں۔ بکثرت مریضوں کو اس سے شفا ہوتی ہے، محرومیت کے لیے تو یہ آستانہ عدالت عالیہ ہے۔ روزانہ عدالت ہوتی ہے اور صبح و آسب زندہ آستانے کے سامنے صفیں باندھے موجود ہوتے ہیں ان کے آسیب و جنت حاضر ہو جاتے ہیں اور توبہ کر کے آسیب زندہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور جو اجنبی شریر ہوتے ہیں وہ سب زیاہ ہو جاتے ہیں عجیب و غریب وقائع رونما ہوتے رہتے ہیں۔ اس آستانے کا چراغ آسیب و سحر کے دفع کے لیے تمام ممالک میں جاتا ہے۔^{۲۱}

سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ اپنے عہد کے ایک ممتاز صوفی اور مذہبی و روحانی پیشوا تھے۔ ان کے زہد و تقویٰ اور روحانی کمال سے ساج کا ہر طبقہ متاثر ہوا۔ ان کی ذات سے متعدد کرامات ظاہر ہوئیں بعد میں ان لوگوں نے مزید ان میں اضافے بھی کیے۔ لوگ اپنے مادی اور روحانی فائدوں کے حصول کے لیے ان کی قربت کے خواہشمند ہوتے۔ ان کے ملفوظات اور حرکات بڑی احتیاط سے قلمبند ہوئیں۔ یہ اعتقاد عام طور پر اس زمانے میں بھی پایا جاتا تھا اور آج بھی سمجھا جاتا ہے کہ جو کچھ ان کی زبان سے ادا ہوتا وہ یقیناً ہمیش آتا ہے۔ ولی کامل کو یہ قدرت حاصل ہوتی ہے کہ عالم مثال سے اس عالم میں کسی چیز کو ظاہر کر سکیں۔ وہ بیماروں کو شفا دے سکتے ہیں۔ بہرہ کی سماعت واپس لا سکتے

ہیں۔ ان کے واسطے سے عمر میں اضافہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان تصورات نے ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں دوسرے اہم صوفیوں کی طرح ان کی خانقاہ، مزار اور آستانے سے بھی عقیدت و احترام کا غیر معمولی جذبہ پیدا کیا۔ بزرگوں سے محبت و عقیدت اور ان کے مزاروں کی زیارت اور ان سے استسنا کا مزاج ہندوستانی مسلمانوں میں ہی مخصوص نہ تھا بلکہ یہ مزاج عراق، ایران اور وسط ایشیا سے ہندوستانی مسلمانوں کو ورثے میں ملا تھا۔ نیز قدیم ہندوستان کے گرد جیلہ کا وسیع تصور برادرانِ وطن میں پہلے ہی سے موجود تھا۔ مزید برآں مقامی دیوتاؤں کی پوجا کا عالمی تصور جس کا آغاز ہندوستان میں ہوا، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی زندگی پر بزرگوں کی عقیدت و محبت اور ان سے استسنا کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اگر معروفی انداز میں جائزہ لیا جائے تو اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی کا کوئی دوسرا پہلو اپنے اندر اتنی 'دوست' گہرائی اور مضبوطی نہیں رکھتا جتنا بزرگوں سے عقیدت کا یہ مزاج جس کی شکل ہمیں پورے ہندوستان میں نظر آتی ہے اور جس کا اظہار کچھ چھ شریعت میں زائرین، مجاورین اور ان سے وابستہ افراد کا رکھ، انہیں اور اواخر محرم میں کرتے ہیں۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ احمد امین، فنی الاسلام، الجزر الاول، مطبوعہ مجلۃ التائین والترجمہ والنشر، القاہرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۶
- ۲۔ سید محمد اشرف جہانگیر سمنانی، لطائف اشرفی، جلد اول، مرتبہ حضرت نظام یحییٰ، از ترجمہ: مولانا عبدالحق پرتاپ پوری، دانش بک ڈپو، ٹانڈہ، فیض آباد، ۱۹۵۳ء، ص ۳۹
- ۳۔ تری سنگھ جے اسپنسر، The Sufi Orders in Islam، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، نیویارک، ۱۹۵۳ء، ص ۵۵
- ۴۔ ایضاً، صفحات ۵۵-۸
- ۵۔ محمد مجیب، انڈین سلس، منشی رام منوہر لال پبلشرس پرائیویٹ لمیٹڈ، ۱۹۸۵ء، ص ۱۷۱
- ۶۔ ایس۔ ایم۔ اکرام (مدید قریشی مرتبین) دربار ملی، ترجمہ و تعلیقات و حواشی، خواجہ عبدالحمید یزدانی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۶ء، صفحات ۴-۳-۲

- ۷۔ محمد حبیب، 'اڈین مسلس'، 'حوالہ سابق'، صفحہ ۱۰۱
- ۸۔ سید وحید اشرف، 'مقدمہ لطائف اشرفی'، دانش گاہ مبارک، سیالکوٹ، ۱۹۷۶ء، صفحات ۱۱-۱۲
- ۹۔ سید اقبال احمد جونپوری، 'تاریخ سلاطین شرقی اور صوفیائے جنوب'، جلد اول، 'دانش یک ڈپو'، ٹانڈہ، فیض آباد، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۹۹۶-۱۰۔ سید امام الدین، 'برکات الاولیاء'، دہلی، ۱۳۲۲ھ، صفحہ ۲۹
- ۱۱۔ 'تاریخ سلاطین شرقی اور صوفیائے جنوب'، 'حوالہ سابق'، صفحات ۸-۹۹۷
- ۱۲۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، 'جلد دوم'، 'دانش گاہ پنجاب لاہور'، ۱۹۶۶ء، صفحہ ۸۸، نیز چوتھی گزشتہ آن اتر پردیش فیض آباد۔ الآباد، ۱۹۶۰ء، صفحات ۳-۳۸۲
- ۱۳۔ 'لطائف اشرفی'، حصہ اول، 'حوالہ سابق'، صفحہ ۶-۱۳۔ ایضاً، صفحات ۷-۷
- ۱۵۔ شیخ عبد اللطیف، (۱۵۵۰-۱۳۰۱) 'Muslim Mystic Movement in Bengal'، کے پی۔ بی۔ ایچ اینڈ کمپنی، کلکتہ، ۱۹۹۳ء، صفحات ۲۸-۲۵
- ۱۶۔ شمل (اے آئی ماری) 'Islam in the Indian sub-continent'، 'اسی'، برل، 'لنڈن'، 'دی نیور لیٹرس'، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۴۱
- ۱۷۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، 'حصہ دوم'، 'حوالہ سابق'، صفحہ ۸۹
- ۱۸۔ ایضاً، صفحہ ۸۹
- ۱۹۔ شاہ ابوالاحد محمد علی حسین اشرفی، 'لطائف اشرفی'، مراد آباد، 'ب'، 'صفحات ج-د'
- ۲۰۔ شمل (اے آئی ماری) 'Islam in the Indian sub-continent'، 'حوالہ سابق'، صفحہ ۴۱
- ۲۱۔ شاہ ابوالاحد محمد علی حسین اشرفی، 'لطائف اشرفی'، 'حوالہ سابق'، صفحات ج-د
- ۲۲۔ ڈیوگ ای سی، 'اورڈیناٹس ٹی مورس'، 'The Religious Quest of India'، 'اسکسپورڈ یونیورسٹی پریس'، بمبئی، ۱۹۳۳ء، صفحات ۴۶-۱۳۱

لکھنؤ کی تاریخی عمارتوں کا فنی مطالعہ

سید محمد عزیز الدین حسین

لکھنؤ ہماری تہذیب کا ایسا جیتا جاگت نمونہ تھا جو اپنی رنگینی، وسعت اور دلربائی کے اعتبار سے تقریباً ڈیڑھ سو سال تہذیب و ثقافت کے میدان میں ہندوستان کی سربراہی کا فریضہ انجام دیتا رہا۔ یہ ہندوستانی و ایرانی تہذیبوں کا ایک خوبصورت سنگم تھا جس میں ہندوستانی اور ایرانی روایات کی لطافت ہم آغوش تھیں۔

مغل بادشاہوں اور خاص طور سے اکبر نے فنی ہم آہنگی پر بڑی توجہ دی۔ اکبر نے نہ صرف سیاسی مددک صلح کل کی پالیسی اپنائی بلکہ عالمگیری صلح کے پیغام کو سماج و ثقافت کی جڑوں تک پہنچا دیا کہ یہ ہم آہنگی مضبوط اور پائیدار ثابت ہو سکے۔ اس لیے کہ سیاسی پالیسیوں کی جڑیں اتنی مضبوط نہیں ہوتیں جتنی کہ ثقافتی جڑیں گہری اور مضبوط ہوتی ہیں۔ ہایوں کے عہد کے دوسرے دور (۱۵۵۵-۱۵۵۶ء) سے مغل حکومت کے دروازے ایرانی علماء اور دانش وران کے لیے کھول دیے گئے۔ اکبر کے عہد (۱۵۵۶-۱۶۰۵ء) میں فتح اللہ شیرازی نے نظام تعلیم میں ایسی تبدیلیاں کیں جنہوں نے انقلاب برپا کر دیا۔ ہندوستانی مدرسوں کے نصاب تعلیم میں معنوی علوم کو واضح طور پر ترجیح دی جانے لگی عقلی علوم کی ہندوستان میں نشوونما میں ایرانی علماء نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ دراصل یہی وہ لوگ تھے جو ایران سے یہ علوم اور فنکار ساتھ لے کر آئے اور انھیں ہندوستان میں متعارف کرایا۔ ان علوم نے تخلیق فکر کی قوت پیدا کی۔ اس کے نتیجے میں تہذیب و ثقافت کے ارتقا میں بڑی مدد ملی۔

بعض ہندوستانی علماء نے نہ صرف ان علماء کی مخالفت کی بلکہ انھوں نے علوم معقولات کی بھی مخالفت کی اس لیے کہ ان کی اشاعت ان کے ذاتی مفادات کے لیے بھی خطرہ تھی وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں تخلیقی فکر کی قوت پیدا ہو اور اس سے سب سے بڑا خطرہ ان کی تقلید کو تھا۔ ان میں اہم کردار شیخ احمد سرہندی کا تھا۔ اکبر نے ان علماء کی قطعی کوئی پروا نہ کی اور اکبر نے ترکیبی حکمت عملی کو اپنایا جس سے ہندوستانیوں میں ہم آہنگی پیدا ہو سکے اور اس کا ذریعہ تہذیب و ثقافت کو بنایا اس لیے کہ تہذیب و ثقافت کا اپنا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔ تہذیب و ثقافت میں کوئی تعصب نہیں ہوتا بلکہ ہر مکتب فکر کے ساتھ مل کر اس سماج میں ضم ہو جاتی ہیں اور بلا تفریق مذہب و ملت اپنے ہر عصب کا استقبال کرتی رہتی ہے۔ کیا کوئی بتا سکتا ہے کہ فن تعمیر کسی مذہب کے ساتھ تعصب برتنا۔ فن تعمیر ہر مذہب کے عبادت خانے بنانے میں کثرت دلی کا ثبوت دیا اور اپنا شمعیں تم کر کے اس کا حصہ بن گئے۔ اسی نے مندر کی تعمیر کی اور اسی نے گرجا اور مسجد کو ایک شکل دی۔ فن تعمیر کی خصوصیات مندر کے ساتھ مندر کی، مسجد کے ساتھ مسجد کی اور چرچ کے ساتھ چرچ کی جوئیں۔ جب تک کسی سماج میں ثقافتی قدریں مضبوط رہیں گی سیاسی و سماجی معاملات میں بھی ہم آہنگی رہے گی اور جیسے جیسے تہذیب و ثقافت کی جڑیں کمزور پڑنا شروع ہو جائیں گی سیاسی و سماجی معاملات میں بھی فرقہ وارانہ رجحانات پیدا ہونے شروع ہو جائیں گے۔ مغل بادشاہ اکبر نے تہذیب و ثقافت کے ذریعے سے تمام ملک کو ایک وحدت میں ڈھالا۔ ان میں جن شعبوں نے اہم کردار ادا کیا وہ فن تعمیر، صنعت گری، موسیقی اور دوسرے فنون لطیفہ تھے۔ اور نگریپ نے تہذیب و ثقافت کی سرپرستی نہیں کی جس کے نتیجے میں وحدت ختم ہو کر انتشار میں تبدیل ہونا شروع ہوئی۔ مغل حکومت مختلف قسم کے حادثات کا شکار ہوئی۔ مصطفیٰ دلی کی اس زلزلہ حالی کا بیان اس طرح کرتے ہیں:

اے مصطفیٰ اس کا کردار مذکور کہاں تک ہے صاف تو یہ گلشنِ دہلی پر خسراں ہے
 اودھ مغل حکومت کے صوبوں میں سے ایک صوبہ تھا۔ اٹھارویں صدی کی ابتدا سے ہی مغل حکومت کا مرکزی نظام کمزور ہونا شروع ہوا اور صوبائی حکومتوں کا عروج شروع ہوا۔ انھوں نے آہستہ آہستہ طاقت حاصل کرنا شروع کر دی اس طرح سے صوبائی حکومتوں کا عروج ہوا۔ جہاں اٹھارہویں صدی عیسوی میں دوسری تبدیلیاں واقع ہوئیں انھیں میں اودھ کی حکومت کا عروج تو ابابان اودھ کی

سرپرستی میں ہونا شروع ہوا۔ اودھ نہ صرف ایک نیا سیاسی مرکز بن کر ابھر بلکہ اسی دور ۱۷۰۰ء-۱۷۵۷ء میں اودھ کو تہذیبی و ثقافتی اعتبار سے بھی بڑی اہمیت حاصل رہی۔ دراصل تہذیبی روایات کے تحفظ کے لیے ایک پُر امن علاقے کی ضرورت تھی، وہ دلی کے نوال کے بعد یا تو جنوب میں دکن تھا یا مشرق میں اودھ تھا۔ اودھ نے انگریزوں سے صلح کر کے کم از کم یہ اعتماد ضرور حاصل کر لیا تھا کہ روپیہ خواہ کتنا ہی صرف ہو لیکن ملک بیرونی حملوں اور اندرونی خانہ جنگیوں سے محفوظ رہے گا۔ اسی لیے لکھنؤ میں اس دور میں کوئی قلعہ تعمیر نہیں ہوا۔ لکھنؤ دلی کے مجلسی آداب اور تہذیبی اطوار کے لیے بھی ایک جائے پناہ قائم ہو گئی تھی۔ دلی کے اثرات کی یہاں جو تجدید ہوئی وہ اودھ کے مادی وسائل کے عین مطابق تھی۔ لکھنؤ اپنے انصرام سلطنت و اختیارات کے لحاظ سے قدیم اور پر شکوت دلی کا محض ایک مختصر نمونہ تھا اور اس طرح اودھ نے اپنے محدود وسائل کے پیش نظر قدرے چھوٹے پیمانے پر مشرقی تمدن کا آخری نمونہ پیش کیا۔ اس تہذیبی احیاء میں تین بڑے عناصر ایسے تھے جنہوں نے لکھنؤ کی تہذیب کو ایک امتیازی حیثیت دے دی تھی ان میں سب سے اہم ضروری خوشحالی تھا۔ اس کے بعد مذہب کا ایک خاص انداز اور تیسرے نمبر پر اودھ کی مقامی خصوصیات۔ نوابان اودھ نے بھی سیاسی، سماجی، تہذیبی اور ثقافتی زندگی میں منلوں اور خاص طور سے اکبر کی ترکیبی حکمت عملی کو اپنایا۔ نوابان اودھ نے جہاں دوسرے فنون کے ارتقاء میں دل چسپی لی انہی میں فنِ تعمیر بھی تھا۔ ان کے دور میں مختلف قسم کی عمارتوں کی تعمیر ہوئی جو ہندوستان کے فنِ تعمیر کی تاریخ میں ایک باب کی حیثیت رکھتی ہیں۔ آرکیا لوجیکل سروے آف انڈیا نے تو لکھنؤ کے چند آثارِ قدیمہ کو اپنی فہرست میں شامل کیا اور ان کی حفاظت کی ذمہ داری لی۔ انڈین شیل ٹرسٹ فار آرٹ اینڈ کھول ہیروپٹج یہ اہم کام انجام دے رہا ہے کہ وہ مختلف شہروں اور قصبات کی یادگار تاریخی عمارتوں کی مفصل فہرست تیار کر دے کہ جن کو آرکیا لوجیکل سروے آف انڈیا نے اپنی فہرست میں شامل نہیں کیا۔ ”انٹیک“ ان غیر فہرستی آثارِ قدیمہ کی درجہ بندی بھی کر دے تاکہ آئندہ پلان کے تحت ان کی حفاظت کا انتظام ہو سکے۔ انٹیک نے لکھنؤ کے غیر فہرستی آثارِ قدیمہ کی فہرست اور درجہ بندی کا کام راقم کے سپرد کیا۔ جس کو میں نے ۱۹۹۰ء میں مکمل کر دیا۔ میں اس سے پہلے کئی مرتبہ لکھنؤ گیا لیکن اس دفعہ میں دوسرے ہی خیالات کے ساتھ لکھنؤ پہنچا۔ میری دیرینہ خواہش تھی کہ میں لکھنؤ کے آثار

قدیمہ کا مطالعہ کروں۔ اب انٹیک نے مجھے وہ موقع فراہم کر دیا۔ ان آثار قدیمہ کی زبان ہوتی ہے اور یہ بولتے ہیں اور اپنی داستان بڑے موثر انداز میں بیان کرتے ہیں۔ لیکن ان کی زبان کو سمجھنا مشکل ہے۔ وادی سندھ کی تاریخ بھی تو اسی کے نتیجے میں لکھی گئی۔ لیکن لکھنؤ جانے میں میری حالت تیر جیسی نہ تھی کہ دئی اور لکھنؤ کا عروج بلکہ یادگار عمارتوں کے تحفظ کے لحاظ سے دونوں زوال شدہ تھے۔ لیکن لکھنؤ جانے اور وہاں کی یادگار عمارتوں کے مطالعے کا شوق کچھ غالب سے تھوڑا مختلف اور کچھ ملتا جلتا تھا،

لکھنؤ آنے کا باعث نہیں کھلتی تھی
 ہوں سیر و تماشاً سودہ کم ہے ہم کو
 مقطع سلسلہ شوق نہیں ہے یہ شہر
 غم سیر نغم و طوف حرم ہے ہم کو
 لیے جاتی ہے کہیں ایک توقع غالب
 جادو رہ کشش کاف کرم ہے ہم کو
 یہ جذبہ کیوں نہ ہوتا اس لیے کہ میں ۱۹۹۰ء کے لکھنؤ کو دیکھنے نہیں گیا تھا بلکہ اٹھارہویں اور انیسویں
 صدی کے لکھنؤ کی تہذیب و ثقافت کے مطالعے کے لیے جا رہا تھا اور اس وقت کا لکھنؤ بقول میر انیس،
 ہر دل ہے عندلیب گلستانِ لکھنؤ
 رضواں بھی ہے خاں میں شنا خواں لکھنؤ
 بقول رجب علی بیگ :

شنا رضواں بھی جس کا خوشہ ہیں ہے وہ بے شک لکھنؤ کی سرسبز ہے

اور بقول امیر مینائی :

کہاں ہوں گی امیر ایسی ادائیں حورو فلماں میں

رہے گا خسلہ میں بھی یاد ہم کو لکھنؤ برسوں

رجب علی بیگ ایک اور مقام پر لکھنؤ کی ثقافتی زندگی کے بارے میں لکھتے ہیں: سادہ بھادوں کے بھالے وہ رنگین جھولنے والے دشت غربت میں یہ جلسہ جو یاد آ جاتا ہے۔ دل پاش پاش ہوتا ہے

کلیجہ منہ کو آتا ہے۔ قیصر باغ میں واجد علی شاہ نے ہر سال میلے کا بھی اہتمام کیا تھا۔ اس کے بارے میں امیر مینائی فرماتے ہیں:

امیر انسرہ جو کر خنیچہ دل سوکھ جاتا ہے
وہ میلے ہم کو قیصر باغ کے جب یاد آتے ہیں

لکھنؤ آثار قدیمہ کے لی خا سے شمالی ہندوستان میں دہلی اور آگرے کے بعد بڑی اہمیت کا حامل ہے اس لیے کہ دہلی خاص طور سے عہدِ سلاطین کے فن تعمیر کے مطالعے کے لیے ایک باب ہے اور آگرہ فتح پور سیکری منل عہد میں فن تعمیر پر مطالعے کے لیے ایک باب کی حیثیت رکھتا ہے اور لکھنؤ اٹھارہویں صدی میں فن تعمیر کے مطالعے کے لیے ایک اہم باب کی حیثیت رکھتا ہے۔

شجاع الدولہ نے فیض آباد کو اپنا مرکز بنایا اسی وجہ سے ان کی پوری توجہ فیض آباد پر رہی اور لکھنؤ پر کوئی توجہ نہ ہو سکی۔ لہذا لکھنؤ ثقافتی اعتبار سے اس دور میں کچھ ترقی نہ کر سکا۔ اسی لیے میرسن دہلوی لکھنؤ کی اس کیفیت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

جب آیا میں دیارِ لکھنؤ میں
نہ دیکھا کچھ بہارِ لکھنؤ میں
زبس یہ شہر بیڑ پر بستا
کہیں اونچا کہیں نیچا ہے رستا
ہر اک کوچہ یہاں کا تنگ تر ہے
ہوا کا بھی بہ شکل یاں گزر ہے
کوئی یاں سیر کے قابل نہیں جا
کو جب کر دیکھیے واں ملک تماشا

میر تقی میر بھی شاہجہاں آباد کو چھوڑ کر آئے تھے دلی بر باد ہو رہی تھی لیکن پھر بھی بہت بہتر تھی لیکن وہاں کچھ سہارا نہ تھا۔ اس حالت میں تیر کو دلی چھوڑنی پڑی اور اس وقت لکھنؤ تہذیب و ثقافت کے میدان میں ابھی ارتقائی منازل طے کر رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس وقت کوئی مقابلہ ہی نہ تھا۔ دلی سے جو لوگ ابتر کر آئے وہ شاہجہاں آباد کی تہذیب کو یاد کرتے تھے اور کبھی کبھی میر کی طرح اس طرح پچھتاتے

ہاتھ تھے :

خوابِ دلی کا وہ چند بہتر لکھنؤ سے تھا

وہیں لے کاش مر جاتا سر اسیمہ نہ آتایاں

اکبر کے عہد میں شیخ عبدالرحیم نے لکھنؤ میں باغات لگوائے ' حوض بنوائے اور اپنی رہائش کے لیے ایک پُر تکلف حویلی تعمیر کروائی۔ عہد اور نگریب میں ایک مسجد تعمیر ہوئی جو عالمگیری مسجد کے نام سے جانی جاتی ہے۔

آصف الدولہ نے لکھنؤ کو اپنی حکومت کا مرکز قرار دیا اور لکھنؤ کے تہذیبی اور ثقافتی ارتقاء پر پوری توجہ دی۔ حالانکہ آصف الدولہ کے عہد میں بھی سیاسی و معاشی حالات بہتر نہ تھے اس لیے کہ یہ منغل حکومت کا زوال نہ تھا بلکہ خود جاگیردارانہ نظام ہی زوال پذیر تھا۔ اس کے نتیجے میں اودھ کی حکومت کے مادی وسائل کم ہوتے جا رہے تھے لیکن ان تمام مسائل کے باوجود بہت دولت تھی۔ اس زوال پذیر حالت میں ہی نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی ایک کثیر دولت ہندوستان لے جا چکے تھے اور پھر انگریزوں نے لے جانا شروع کر دی تھی اس کے باوجود کچھ مکرانوں کے قبضے میں ابھی بھی کثیر دولت تھی۔ بقول تاسع :

بادشاہ لکھنؤ کی ہو بیاں کس سے شکوہ

ہاتھ میں رکھتے ہیں جامِ ہم گدائے لکھنؤ

اسی دلچسپی کے نتیجے میں لکھنؤ بستا جا رہا تھا اور آبادی کے آثار نمایاں تھے۔ دلی اور دوسرے مختلف شہروں سے فن کار لکھنؤ پہنچ چکے تھے اور ان کو نواب آصف الدولہ کی سرپرستی حاصل ہو چکی تھی۔ نتیجتاً لکھنؤ کی شکل ہی بدل گئی۔ میر حسن دہلوی جو لکھنؤ کے بارے میں کچھ اور رائے رکھتے تھے وہ یہ کہنے پر مجبور ہو گئے :

رہے نت آصف الدولہ سلامت

کو جس نے کی یہاں طرح امتات

عمارت کی یہاں وہ اس نے بنیاد

کو نطائے سے ہو جس کے جہاں شاد

شاہی اس نے سبیاں کی کدورت

بنادی لکھنؤ کی ایک صورت

میر جو لکھنؤ اگر لکھنؤ کے قیام کے مقابلے میں موت کو ترجیح دے رہے تھے، جربستہ کہہ اٹھے :

چشم بدور ایسی بستی سے

یہی مقصد ہے ملک ہستی سے

لکھنؤ دلی سے بھی بہتر ہے

کو کس دلی کی لاگ ایدھر ہے

غازی الدین حیدر کے دور میں اعلان بادشاہت کے بعد لکھنؤ نے ابڑی ہوئی دلی کو اپر
بالمقابل سمجھ کر اس پر توفیق پانے کی کوشش تیز کر دی اور تہذیب و ثقافت کی بہت سی شتوں میں تبدل
راہ پا گئی۔ عبدالعلیم شرر لکھتے ہیں :

”زبان اور شاعری کے کلمات کے ساتھ لکھنؤ نے علم و فضل میں بھی

ہندوستان کے تمام شہروں سے زیادہ ترقی کی۔ اگرچہ پوچھیے تو علوم کے

اعتبار سے لکھنؤ ہندوستان کا بغداد اور قرطبہ اور اقصائے مشرق کا

نیشاپور اور بخارا تھا۔“

تصدق حسین خاں نے ان یادگار عمارتوں کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے :

”اگر ہم دکنوریہ پارک ہی کی شانی سرحد پر جا کر کھڑے ہو جائیں تو زمانہ

شاہی کی تعمیر شدہ خوبصورت اور عالی شان عمارتوں کا ایک دلغریب اور

جاذب نظر مجموعہ آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔ مثلاً دہلی طرٹ آصف اللہ اولہ

کا مشہور عالم امام باڑہ بعد شان در عنائی نظر آتا ہے۔ اس کے سامنے

ہی ایک بلند ٹیلے پر حضرت اورنگزیب عالمگیر کی رفیع الشان مسجد اپنا

جھمکوا دکھا رہی ہے۔ ادھر سے نظریں ہٹائیں تو بائیں جانب ہندوستان

کا حسین ترین گنبد گھر آسان سے باتیں کر رہا ہے۔ اس کے سامنے دولت

خاندان آصفی کا رفیع الشان چھانکھا ہے جس کے قریب ہی ست مکندے

کی سرفراک عمارت اس کی بنیل میں امام بارہ حسین آباد ایک دلربا ناز انداز
سے جلوہ گر ہے جس کا سنہری کمرخی گنبد اپنی جگہ کا ہٹ سے آنکھوں میں
پکا چوند پیدا کرتا ہے۔ اس کی پشت پر شاہی مسجد ہے جس کی گل کاری
اور رنگ آمیزی آنکھوں میں کمی جاتی ہے اور نظر کو اپنی طرف سے
ہٹنے نہیں دیتی۔

مولانا عبدالحلیم شرر لکھنؤ کا مرقع ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں :

”قیصر باغ میں بہت سی خوشنما اور باشان دشوکت و دمنزلہ عمارتوں کا
ایک مربع مستطیل رقبہ دوڑک چلا گیا تھا جس کا ایک رخ دریا کی جانب تھا
خدر کے بعد کھڑا لایا گیا۔ قیصر باغ کا اندرونی صحن جس میں چن بسدی تھی
جلو خانہ کہلاتا تھا۔ درمیان میں پتھر والی بارہ دری تھی اس کے باہر یہاں
سے متصل ہی بہت سی عمارتیں تھیں جنہوں نے اس قطعہ زمین کو جو پُر
روڑگار بنا دیا تھا۔ یہ عمارتیں قیصر باغ کے مشرقی پھاہک کے باہر تھیں لوگوں
کو اس پھاہک سے نکلے ہی دونوں جانب چوٹی اسکرینیں ملتی تھیں جن
میں سے گزر کر وہ چینی باغ میں پہنچتے۔ وہاں سے بائیں ہاتھ کی طرف مڑ کر
جل پریوں کے ایک مالی نشان پھاہک پر پہنچتے جس پر دارالہمام سلطنت
نواب علی خاں کا قیام رہتا تھا۔“

لکھنؤ کی تہذیب و ثقافت کی شہرت نے یورپین سیاحوں کی توجہ بھی اپنی طرف مبذول کرائی۔
ان میں سے اکثر لکھنؤ گئے، وہاں کے حالات کا مشاہدہ کیا اور ان کے تعلق اپنی رائے اپنے سفر ناموں میں
لکھی۔ ناٹن اپنے سفر نامے میں لکھنؤ کی عمارت کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتا ہے :

”محل شاہی اودھ کا بعینہ وہی نقشہ تھا کہ جیسا محلات شاہی قسطنطنیہ
یا ایوان شاہی جو فرج بخش کے نام سے موسوم ہے۔ اس کا بیرونی
حصہ زیادہ تر باشان و شکوہ نہیں لیکن اس کی وسعت و طوالت کی
دلربائی نے اس کی صفت تعمیر اور شوکت سے زیادہ مجھے جوہرت کر دیا۔“

ولیم لکھنؤ کے پہلے ایوان شاہی کی تعریف اس طرح بیان کرتا ہے:

”یہ دربار میں مہراؤں کا ایک سلسلہ ہے جو ایک دوسرے کے متوازی اور
برابری انداز کے ستونوں پر قائم ہیں۔ اس کی پخت اور دیواریں خوبصورتی
کے ساتھ ملحق کی گئی ہیں اور سجاوٹ اور گلی کاری سے منقش ہیں۔ دربار
ہمک آنے والا زینہ ایک خوبصورت چمن میں واقع ہے اس چمن کا قریب نہ
بالکل دیا ہی ہے جیسا کہ ہم اکثر ہندوستانی مصوری میں دیکھتے ہیں۔ اس
عمارت کا بیرونی حصہ زیادہ توصیف کے قابل نہیں ہے۔ اسے دیکھ کر
خیال ہوتا ہے کہ شاید بارہویں صدی میں یورپ کا پیر و نر کا غسل بھی
اسی انداز کا ہوگا“

لیوپولڈ اوٹون اپنے سفر نامے میں لکھنؤ کا نقشہ ان الفاظ میں پیش کرتا ہے:

”ان مناظر سے گزر کر جب شہر اپنی لاتعداد میناروں، سنہری اور سفید
گنبدوں، دیوان شاہی کی خوبصورت برجیوں، عالی شان مقبروں اور
پُر شکوہ مسجدوں کے ساتھ سامنے آتا تھا تو یہ منظر تصویر دیکھنے والے کو
غریبیت کر کے خالص مشرقیت میں تبدیل کر دیتا ہے۔“

لکھنؤ کے آثار قدیمہ کی تشکیل اس طرح ہے کہ غیر فہرستی آثار قدیمہ جن کا ذکر آریا لو جیکل سرفے
آن انڈیا کی فہرست میں نہیں ہے۔ ۹ء میں ان میں سے کچھ آثار قدیمہ اُسے گریڈ میں آتے ہیں اور
باقی تمام عمارتیں بی، گریڈ میں آتی ہیں۔ ان یادگار عمارتوں کو جن کی تعمیر نوابانِ اودھ کے دور میں وجود
میں آئی ان کو دو درجوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک مذہبی عمارات اور دوسرے غیر مذہبی
عمارات۔ مذہبی عمارتوں میں مساجد، درگاہیں، امام باڑے، مقبرے، کربلائیں، عید گاہیں، مندر،
چرچ اور کچھ تعلیمی ادارے۔ غیر مذہبی عمارتوں میں محلات، پُل، عدالتیں، حویلیاں اور یونیورسٹی۔ میری
فہرست کے مطابق گریڈ اے اور بی کی یادگار عمارتوں میں بارہ مساجد، پندرہ امام باڑے، ست مندر،
دو چرچ، چار مقبرے، تین کربلائیں، تین کنڈ، دو دروازے، ایک پُل، ایک عدالت، ایک عید گاہ،
اور اکیس تعلیمی ادارے ہیں۔ ان میں مشہور عمارتوں کی فہرست اس طرح ہے۔ امام باڑہ ملکہ آفاق

کاخین، کربلا رفیق الدولہ، جنوں کلی مسجد، کالا امام باڑہ، امام باڑہ محل حسین خان، ٹیلے والی مسجد، جنگل ناتھ مندر، کلیان گری مندر، سورج کنڈ، شیتلا دیوی مندر، کربلائے عظمت الدولہ، امام باڑہ غفران مآب، درگاہ شاہ محمد، مدرسہ ناظلیہ، مدرسۃ الواقین، ندوۃ العلماء، امام باڑہ جھانڈال، گول دروازہ، ہنومان مندر، مقبرہ حکیم مہدی، ٹھنڈی نیورسٹی، کولون تعلقہ دارکالچ، لورٹو کونیٹ، درگاہ حضرت عباس اور شاہ نجف وغیرہ۔ لیکن ان عمارت کے علاوہ اور بھی یادگار عمارتیں موجود ہیں لیکن کچھ بنیادی اصولوں کے تحت ان کو اس فہرست میں شامل نہیں کیا گیا۔

ادوہ کے فن تعمیر کو دو ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلا ادوہ کی حکومت کے قیام سے دور آصفی ملک اور پھر آصفی دور کے بعد کا زمانہ۔ ادوہ محل حکومت کا صوبہ تھا۔ مرکز نے جہاں ان صوبوں کے دوسرے نظام زندگی کو متاثر کیا۔ فن تعمیر بھی متاثر ہوئے بغیر نہ سکا۔ اسی کے نتیجے میں ادوہ کا فن تعمیر بھی محل فن تعمیر سے متاثر رہا جو ہندوستانی اور ایرانی فن تعمیر کی اہم خصوصیات کے ارتباط کے نتیجے میں وجود میں آیا تھا۔ ظاہر ہے کہ ادوہ سیاسی طور پر بھی دہلی کے حکمرانوں سے متاثر تھا تو یہ اثرات ادوہ کی ثقافتی زندگی میں بھی آئے۔ اس دور میں تعمیر ہونے والی عمارتوں میں مندرجہ ذیل فنی خصوصیات مضمّن تھیں۔ ایک تو عمارت کا پلان اور دوسرے اس کے احاطے کا پلان پھر اس میں باغ اس لیے کہ باغ کے ساتھ مقبرے کا پلان جس کو گارڈن ٹمب کہتے ہیں ایرانی فن تعمیر سے ملتی ہے۔ منلوں سے پہلے ہندوستان میں گارڈن ٹمب کا کوئی تصور نہیں تھا۔ نوابین ادوہ کی پہلی یادگار تعمیر صفدر جنگ کا مقبرہ ہے جو مقبرے کی جملہ خصوصیات کا حامل ہے۔ دوسرے عمارت کی تعمیر اونچی کرسی اور اس پر پہلے ایک پلیٹ فام کی تعمیر اور پھر اس پر اصل عمارت کی تعمیر۔ عہد سلطنت میں اونچی کرسی اور اس پر پلیٹ فام پر عمارت کی تعمیر کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ یہ بھی منلوں نے ایرانی فن تعمیر ہی سے لیا تھا۔ اس کی پہلی مثال ہایوں کا مقبرہ ہے۔ ادوہ میں پہلے دور کی عمارتوں میں شاہجہانی عراب کا استعمال کافی ہے۔ اس شاہجہانی عراب میں ایک جدت اور خوبصورتی اس طرح پیدا کر دی کہ اس کی نوک کو اس طرح گول کر کے بنایا جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ عرابیں انتہائی خوبصورت انداز میں دونوں ہاتھ جوڑ کر ہر آنے والے کا غیر متقدم کر رہی ہوں۔ ادوہ کے پہلے تعمیری دور کے مینارے بڑے نفیس اور بک جہاں۔ ان میناروں کا گوتی کے کنارے سے نظارہ ہر دیکھنے والے کی توجہ کا مرکز بن جاتا ہے۔

اصفی دور تک تعمیر ہونے والی عمارتیں محل فن تعمیر پر مبنی نظر آتی ہیں۔ اس دور کی عمارتیں یورپین انداز سے بالکل بیگانہ ہیں۔

جب محل حکومت کا زوال ہوا اور بٹش راج کا عروج ہوا تو نہ صرف سیاسی طور پر انگریز عادی ہونا شروع ہوئے بلکہ انھوں نے ہندوستانی تہذیب و ثقافت کو بھی متاثر کرنا شروع کر دیا۔ اودھ بھی اس مغربی تہذیب سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس تبدیلی مذاق و انداز کا ذمہ دار دو عملی حکومت، سعادت علی خاں کی جزیری اور انگریزی اثرات کی افراط کو ٹھرایا جاسکتا ہے۔ غازی الدین حیدر کے دور میں تعمیر ہونے والی عمارتوں میں تو مغربی فن تعمیر کی خصوصیات کا غلبہ ہے۔ اگر تھیر منزل کی محرابوں اور سنہری چھتریوں کو الگ کر دیا جائے تو اس عمارت پر ہندوستانی عمارت ہونے کا اطلاق مشکل سے ہی ہو سکے گا۔ لیکن شاہ نجف اور دوسرے مقابر کی تعمیر میں مذہبی جذبے نے مغربی انداز شامل ہونے نہیں دیا۔ نصیر الدین حیدر نے انگریزی ثقافت کو اپنایا۔ محمد علی شاہ کے عہد سے فن تعمیر میں پھر ایک تبدیلی نظر آتی ہے۔ چنانچہ حسین آباد، جات مسجد اور ست کھنڈا وغیرہ میں حسن و زیبائی کا زیادہ خیال رکھا گیا ہے۔ گنبدوں میں دہی سبک پن اور خوبصورتی ہے کہ جو تاج محل کے گنبد کی تعمیر کے بعد پیدا ہو چکی تھی۔ واجد علی شاہ کے عہد کے فن تعمیر کا نمونہ قیصر باغ کی عمارتیں ہیں۔ تعمیر میں تخلیقیت کے بجائے ضرورت اور سادگی کا پہلو نمایاں رکھا گیا ہے۔ لیکن کا خیال ہے کہ ان عمارتوں میں اطالوی اور افواجی طرز تعمیر کا امتزاج اس طرح عمل میں آیا ہے کہ بجائے لطافت کے ایک امتزاجی کیفیت زیادہ واضح رہتی ہے۔ نوابان اودھ نے عمارت کی تعمیر میں نہ صرف کھنڈوں میں دلچسپی لی بلکہ انھوں نے عراق کے کچھ مقدس مقامات جیسے کربلا اور کونے میں بھی مقبروں کی تعمیر و زیبائش کرائی۔ نواب آصف الدولہ نے تیس ہزار روپے حضرت عباس کے روضے واقع کربلا کے صدر دروازے کی زیبائش پر صرف کیے اور کونے میں حضرت مسلم اور ہانی کے مقبرے بھی تعمیر کرائے۔

فن تعمیر کی تاریخ میں نہ صرف ہندوستان بلکہ پوری دنیا میں نوابان اودھ نے ایک نئے باب کا اضافہ کیا اور وہ ہے امام باڑہ۔ حوالاری امام حسین کا قیام تو واقعہ کربلا کے بعد وجود میں آگیا تھا اور ہندوستان میں حوالاری امام حسین تیرہویں صدی عیسوی میں صوفیائے کرام کی کوششوں کے نتیجے میں وجود میں آئی۔ یہ نام بھی صوفیاء ہی کا دیا ہوا ہے اس لیے کہ امام باڑہ نام کا ادارہ نوابان اودھ

اور مولانا دلدار علی سے پہلے سے موجود تھا۔ لیکن مساجد 'مقبوروں' درگاہوں اور خانقاہوں وغیرہ کا تو فن تعمیر اور اس کا پلان طے ہو چکا تھا لیکن آصف الدولہ سے پہلے امام باڑے کا فن تعمیر دنیا میں کہیں موجود نہ تھا۔ اس طرح آصف الدولہ کے امام باڑے کی تعمیر ہندوستان میں فن تعمیر کے ارتقا میں ایک بڑا کارنامہ ہے۔ امام باڑے کی اصل شکل فنی اعتبار سے نواب آصف الدولہ کے عہد میں سامنے آئی۔ امام باڑے کا مزاج صوفیانہ ہے یعنی بلا تفریق مذہب ملت سب کے لیے اس کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ اس مزاج نے امام باڑے کے حُسن میں عمارتی انداز اور سماجی معاملات میں یکجہلت پیدا کر دی۔ بادشاہوں کی بنائی ہوئی کچھ مساجد جو انھوں نے قلعوں میں تعمیر کیں اس کے دروازے سب کے لیے کھلے نہیں رہے بلکہ وہ صرف خواص کے لیے تھیں لیکن امام باڑہ آصف الدولہ کے دروازے حوام خواص کے لیے بلا تفریق مذہب و ملت سب کے لیے کھلے رہے۔ امام باڑے کا پلان اس طرح ہوگا کہ امام باڑے کی عمارت مقبوروں اور درگاہوں سے مختلف رہے گی اس طرح کہ پہلے ایک صدر دروازہ اس کے بعد محن پھر اونچی کرسی پر ایک وسیع دالان جس میں عمرائیں ہوں گی اور پھر اس کے اندر مشہ نشین جہاں تعزیر، ضریح اور علم سوار کیے جائیں گے اس کی کرسی دالان کی نشست سے اونچی ہوگی۔ دالان کے کسی ایک جانب منبر ہوگا جس پر بیٹھ کر عالم اپنی تقریر یا مراثیہ خواں مراثیہ پڑھے گا۔ دالان کی درمیانی منزل میں سر دریاں ہوں گی جہاں سے ستورات مجلس میں جمنے والی تقریر کو سن سکیں۔ اس امام باڑے کے پلان میں نواب آصف الدولہ نے اپنے بیٹھنے کی جگہ کا تعین نہیں کیا جس کے نتیجے میں نواب بھی اسی فرش پر بیٹھیں گے جہاں دوسرے حضرات بیٹھے ہوں گے۔ اس طرح امام باڑے نے علماء کے کھوٹے ہوئے وقار کو دوبارہ حیات بخشی کہ اب نواب فرش پر بیٹھے ہیں اور عالم منبر پر، نواب سے کہیں اوپر۔ علماء نے ملکیت کو مان کر اور بادشاہوں کی اطاعت کو ضروری قرار دے کر اپنے وقار کو کھو دیا تھا۔ دربار میں بادشاہ اوپر بیٹھے اور علماء ہاتھ باندھے ہوئے زمین پر کھڑے رہتے۔ اس کو اگر صوفیاء کی کرامت نہ کہا جائے تو اور کیا کہ امام باڑہ بنا کر صوفیاء نے علم را کو ان کی کھوئی ہوئی عزت واپس دلادی۔ امام باڑے کی جب ایک شکل قرار پاگئی تو دوسرے شہروں اور قصبات میں جو امام باڑے تعمیر ہوئے ان میں انھیں فن تعمیر کی خصوصیات کا خیال رکھا گیا۔ لہذا امام باڑے کی تعمیر اور اس کو مختلف فنی خصوصیات سے سنوارنے کا ہر نواب آصف الدولہ کے سر

ہے۔ نواب آصف الدولہ کے تعمیر کردہ امام باڑے کی ایک خصوصیت منغل مقبروں کی طرح ہے کہ جیسے منغلوں نے اپنے مقبروں میں مثلاً ہایوں کا مقبرہ، اعتماد الدولہ اور تاج محل میں جو دراصل قبرستان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہاں تعمیر کی خصوصیات اور پلان کے ذریعے زندگی کے آثار پیدا کر دیے۔ وہی بات آصف الدولہ نے اپنے تعمیر کردہ امام باڑے میں بھی پیدا کی کہ اس امام باڑے میں داخل ہونے کے بعد عزن و ملال محسوس نہیں ہوتا۔ وہ اس لیے کہ اگر قوم کے مزاج میں حزن و ملال پیدا ہو گیا تو وہ کوئی تعمیر کا کام نہ کر سکے گی۔

لکھنؤ کی ان یادگار عمارتوں کے مطالعے کے بعد لکھنؤ کی عظمت دیرینہ بھر کر سامنے آتی ہے اور واقعی بقول خدا علی میشس :

لکھنؤ رشک وہ رضوان تھا کبھی

یہ یادگار عمارتیں نہ صرف فنی اعتبار سے اہمیت کی حامل ہیں بلکہ ادھک کی سیاسی، معاشی، سماجی، مذہبی اور ثقافتی زندگی کے مطالعے کے لیے اس دور کی تاریخ کو سمجھنے کا ایک اہم ماخذ ہیں۔ لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ لکھنؤ کی ان عمارتوں کا بھی وہی حشر ہو رہا ہے جو دہلی و آگرہ اور دوسرے شہروں کی یادگار عمارتوں کا حال ہے۔ اگر کیا لو جیکل سروے آف انڈیا نے تو چند یادگار عمارتوں کے تحفظ کی فہم داری لے لی ہے اور باقی کو برباد ہونے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ مثال کے طور پر لکھنؤ میں حکیم عمر بھدی کے مقبرے کو لوگوں نے اپنی رہائش گاہ میں تبدیل کر لیا ہے۔ لکھنؤ کی یادگار عمارتوں میں ایک بڑی تعداد مذہبی عمارتوں کی ہے لہذا وہ اس وجہ سے بچ گئیں۔ لیکن اب ان قدیم یادگار عمارتوں کے تحفظ کا سوال پیدا ہو گیا ہے اس لیے کہ یہ عمارتیں ایک طویل سفر طے کرنے کے بعد اور گرم و سرد موسم برداشت کرنے کے بعد شکستگی کی طرف مائل ہیں۔ ان عمارتوں کو مزید نقصان ۱۸۵۶ء کے غدر اور ۱۹۴۷ء میں تقسیم ہندوستان سے بھی پہنچا۔ ان میں لگے چوڑے اور سالے کی میعاد ختم ہو چکی ہے۔ گنبد شکستہ ہو رہے ہیں۔ میناروں کے حصے ٹوٹ رہے ہیں۔ ان عمارتوں کی چار دیواریاں جو اب تک ان کی حفاظت کر رہی تھیں وہ بھی اک زمانہ دراز سے کھڑے کھڑے تھک چکی ہیں اور کہیں کہیں سے بیٹھ چکی ہیں یا بٹھا دی گئی ہیں تاکہ ان کو بھی راحت ملے اور ان یادگار عمارتوں پر قبضہ کرنے والوں کو بھی آسانی ہو۔ اس لیے کہ اب لکھنؤ میں زمین کی قیمت بہت ہے۔ کچھ عمارتیں برباد ہو چکی ہیں اور کچھ بربادی کی طرف گامزن

ہیں۔ ان حالات کی ذمے دار مرکزی و صوبائی حکومتیں اور عوام دونوں ہیں اور اس طرح سے ہماری اس تہذیبی میراث کو برباد ہونے دینے میں برابر کے شریک ہیں۔ بس اب تو کیا ہے بقول شاعر:

اب ہم ہیں اور ماتم یک شہر آرزو

لیکن ابھی بھی وقت ہے اگر مرکزی حکومت، اتر پردیش سرکار اور ہم ان عمارتوں کے تحفظ کی طرف توجہ دیں اور ان کی مرمت اور حفاظت کا کام انجام دینا شروع کریں تو ابھی بھی زیادہ نقصان نہیں پہنچا ہے۔ ان عمارتوں کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ مرمت کے علاوہ عوام میں ان یادگار عمارتوں کے متعلق بیداری پیدا کر کے۔ یہاں کے دانشور مورخین ایک ایک عمارت کو لے کر لکھنؤ کے مقامی اخبارات میں مضامین لکھیں تاکہ عوام ان یادگار عمارتوں کی اہمیت سے واقف ہو سکیں اور جب عوام واقف ہو جائیں گے تو وہ اس کی حفاظت بھی کریں گے اور اس کے لیے پریس ایک اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ دوسرے لکھنؤ میں جو ٹورسٹ آتے ہیں وہ صرف چند عمارتوں کو دیکھنے جاتے ہیں باقی عمارتوں کی طرف بھی سیاحوں کی توجہ مبذول کرائی جائے تاکہ وہ ان عمارتوں کو بھی دیکھ سکیں اس سے مرکزی اور صوبائی سرکاروں کی آمدنی میں بھی اضافہ ہوگا اور یہ یادگاریں بھی محفوظ رہ سکیں گی۔ ♦♦

قدیم اور کلاسیکی اردو ادبی تہذیب اور تاریخ کے پہلو

شمس الرحمن فاروقی

سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں بھی گہری میں ادبی سرگرمیاں ترقی پذیر رہیں۔ یہ دکن سے آگے، لیکن دکن سے باہر غیر متعلق نہیں تھیں۔ گذشتہ صفحات میں ہم تاریخ غریبی (۱۷۵۱/۱۷۵۷) کا ذکر پڑھ چکے ہیں کہ "ہندی" کے استعمال کی حمایت اس مثنوی میں بڑے زور شور سے کی گئی ہے۔ اٹھارہویں صدی کا وسط آتے آتے عبدالولی عزت (۱۷۹۲/۱۷۹۳ تا ۱۷۷۵) کی دیو قامت شخصیت جہانی اور انشوراء دونوں طرح سے سارے برصغیر پر اپنا نقش بٹھا چکی تھی۔ جہانی میں نے اس لیے کہا کہ عزت نے پہلے تو سورت سے دہلی نقل مکانی کیا، وہاں سے وہ مرشد آباد جا کر مہابت جنگ سے توسل ہوئے۔ پھر وہ خاص دکن کو پہلے گئے۔ بقول میر، وہ دخل آب ہر رنگ میں شامل تھے۔ دانشورانہ طور پر اس لیے کہ ان کا کلام ولی سے تسلسل قائم کرتا ہے اور اس طرح دکنی اور رینیتہ کو نزدیک لاتا ہے۔ بعد کے شعرا حتیٰ کہ خود میر نے ان سے بہت کچھ حاصل کیا۔ اپنے دیوان اردو (۱۷۵۸/۱۷۵۹) کا دیباجہ عزت نے اردو میں لکھا اور یہ اپنی طرح کی اردو نثر میں پہلی تحریر ہے۔

اس زمانے کے آس پاس شمال میں کئی طرح کی نثر نے بھجکتے ہوئے سر نہالا۔ ان میں سب سے قدیم تو کر بل کتھا ہے جو فارسی سے ترجمہ ہے، مگر بہت آزاد قسم کا۔ اس کے مصنف / مترجم فضل علی

فضلی کے بارے میں یہی معلوم ہے کہ وہ دہلی کے تھے اور انھوں نے کر بن لکھا کہ ۱۷۳۲ء کے آس پاس لکھا اور ممکن ہے آئندہ برسوں میں وہ اس میں مک و اضافہ بھی کرتے گئے ہوں۔ اس کے بعد میسوی خاں بہادر کا داستانِ نما قصہٴ مہر افروز و دلبر ہے۔ یہ میسوی خاں بہادر کون اور کیا تھے؟ یہ ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا ہے لیکن قصہٴ مہر افروز و دلبر کی تاریخ ۱۷۳۱ء اور ۱۷۵۵ء کے درمیان تھیں کی گئی ہے۔ ان کے علاوہ ہری ہر پشاور سنجل (زمانہ ۱۷۳۰ء کے آس پاس) اور ہندو میں متھرا دی (وفات ۱۷۵۷ء) ہیں جن کی ایک دو تاریخی تصانیف معلوم ہیں۔ سودا (۱۷۰۶ء تا ۱۷۸۱ء) نے اپنی مثنوی جنتِ لعلین میں چند صفحات کی عبارت اُردو میں لکھی۔ عطاء حسین تھیں کی داستانِ فی تصنیف فوطر زمر ص ۱۷۵ء) اٹھارویں صدی کی دہائی اُردو نثر کا تیسرا سب سے مبسوط اور موجود نمونہ کہی جاسکتی ہے۔

جد الولیٰ عزت کی وفات کے وقت تک دہلی کا عمارہ رُخیتہ کم دیشی پوری اُردو دنیا میں رائج ہو چکا تھا اور گجری کی علیحدہ روایت کا اختتام بھی اٹھارویں صدی کی آخری چوتھائی میں قرار دیا جاسکتا ہے۔ عزت اگرچہ سورت نژاد تھے، لیکن انھوں نے اپنی زبان کو "ہندی" بتایا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تاریخِ غریبی (جس کی تاریخ تقریباً وہی ہے جو عزت کے دیوان کی ہے) میں بھی زبان کا نام "ہندی" ہی ہے۔

ظاہر ہے کہ ہمارا پُرانا سوال اب پھر اٹھتا ہے کہ اٹھارویں صدی کی دہائی میں اُردو ادب کے موافق کیا خاص بات پیدا ہو گئی جو پہلے نہ تھی؟ کیا وجہ ہے کہ سودا و سلطان (۱۷۳۶ء تا ۱۷۷۱ء) سے خسرو (۱۷۵۳ء تا ۱۷۳۲ء) کے درمیان اُردو میں ادبی زندگی خاموش رہی اور پھر خسرو کے فوراً بعد دوسرا دور سکوت شروع ہوا جس کا اختتام ڈیڑھ دو سو برس بعد پندرہویں صدی کے گجرات میں ہوا؟ اور اُردو ادب کا گجرات سے دہلی واپس آنا بھی کوئی دو سو برس بعد ہی کیوں ممکن ہو سکا؟ میرا خیال ہے کہ اب ہم ان سوالوں کے جواب دینے کی حیثیت میں ہیں۔ ہمارے جوابات کو حسبِ ذیل نکات کی شکل میں بیان کیا جاسکتا ہے:

- (۱) گجرات میں اود پھر جلد ہی دکن میں صوفیوں نے ہماری زبان کو اپنایا۔ اس کے پہلے اس زبان کی کوئی ادبی حیثیت نہ تھی۔ (گجرات کے بارے میں تاریخی صورت حال کی مزید وضاحت نیچے آتی ہے)۔

(۲) مسعود سلطان اور بعدہ خسرو نے "ہندی / ہندی" میں جو لکھا وہ جس ضمنی اور ذیلی تحریروں کا حکم رکھتا ہے۔ اس کے پیچھے کوئی مستقل یا تازہ تازہ وجود میں آتی ہوئی روایت نہ تھی۔ اور نہ ہی کوئی "ہندی / ہندی اسلوب" متعین ہو سکا تھا۔

(۳) چودھویں صدی کی اودھی میں ادبی کارگزاری (ملا داؤد کی چنداں ۱۳۷۹ء) کا وجود اس بات کا ثبوت ہے کہ "ہندی / ہندی" اس وقت تک ادبی زبان نہ بنی تھی، ورنہ اغلب ہے کہ ملا داؤد اسے ہی اختیار کرتے۔ ان کے وقت میں تو صورت یہ ہے کہ وہ اپنی اودھی کو ہی "ہندی" (یعنی دریائے زبرد کے اوپر والے علاقے کی زبان) کہہ رہے ہیں۔ لہذا ان کی نظر میں ہماری "ہندی / ہندی" کا وجود شاید نہ تھا۔

(۴) اردو کی قدیم ترین ادبی تحریریں گجرات، اور پھر خاص دکن میں وجود میں آئیں، اور ایک کے سوا سب صوفیانہ ہیں۔

(۵) چونکہ صوفی لوگوں کے فاطمین میں ان کے ماننے والے مرید اور معتقد کثیر تعداد میں ہوتے تھے، لہذا یہ فطری تھا کہ صوفیہ کے مریدین اپنے مرشد کے اقوال اور متون کو خاص اہتمام سے محفوظ کر لیتے تھے۔

(۶) شیخ عبدالقدوس گنگوہی ۱۴۵۱ تا ۱۵۳۸ء اور سنت کبیر (وفات ۱۵۱۸ء) کے پہلے کسی صوفی نے "ہندی / ہندی" کو شمال میں ادبی اظہار کا ذریعہ نہیں بنایا۔ لیکن شیخ گنگوہی اور نہ ہی سنت کبیر نے اس خالص کھڑی میں لکھا جو ترقی کر کے آج کی اردو یعنی شیخ گنگوہی کی زبان میں برج حاوی ہے اور کبیر کی زبان میں اودھی اور بھوجپوری کے عناصر نمایاں ہیں۔ اس سے اہم تر بات یہ کہ دونوں ہی دہلی سے دور تھے اور دہلی ہی ان کے زمانے میں، ہند مسلم تہذیب کا دار الخلافہ تھی۔

(۷) لہذا شمالی ہند کے ادب میں "ہندی / ہندی" کے اس قدر تاخیر

سے وارد ہونے کی وجہ اس بات میں ہے کہ شمالی ہند کے صوفیہ نے اس زبان کو اپنا ذریعہ اظہار بنانے میں بہت تاخیر کی۔

(۸) اس تاخیر کی واحد وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اس زمانے میں دہلی، پنجاب اور قریبی علاقوں میں فارسی کو حوای زبان نہیں تو لنگوا فرنگی کی حیثیت ضرور حاصل تھی۔ ہم ایران و ترکستان وغیرہ کے تانہ وارد علماء کے بارے میں پڑھتے ہیں کہ انھوں نے فلان شہر کی جامع مسجد میں وعظ کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ مواظف فارسی ہی میں ہوتے ہوں گے۔ چونکہ فارسی کے سمجھنے والے مقامی طور پر کثیر تعداد میں موجود تھے، اس لیے اس زمانے کے صوفیہ کو دہلی اور شمال کے دیگر علاقوں میں کسی اور زبان کی ضرورت نہ تھی۔ یہ صورت حال پندرہویں صدی کے گجرات میں تھی اور نہ دکن میں۔ لہذا وہاں پہنچ کر صوفیوں نے ”ہندی / ہندوی“ یعنی ان لوگوں کی زبان استعمال کی، جو دہلی اور دیگر علاقوں سے وہاں آئے تھے اور وہ عام طور پر کم پڑھے لکھے اور دہلی سے دور تھے جیسا کہ ہم دیکھیں گے، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس زبان میں تغیر بھی ہوا اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اسے وقتاً فوقتاً ”دہلوی“، ”ہندی“، ”ہندوی“، گجری / گوجری“، ”دکنی“ وغیرہ کے نام سے پکارا گیا۔

مہاراجہ سیماجی راؤ یونیورسٹی بڑودہ کے شہرہ تاریخ کے پروفیسر شیش چندر مشرا نے ازمنہ دہلی کے گجرات پر بہت کام کیا ہے اور گجری کے بعض ادبی تون کو انھوں نے مدعی بھی کیا ہے۔ ان کا بیان ہے کہ بولی جانے والی زبان کی حیثیت سے گجری کا وجود شمالی ہند میں ”اردو“ کے آغاز کے پہلے ہی ہو چکا تھا۔ یہ دعویٰ زیادہ وثوق انگیز نہیں، کیوں کہ ”گجری“ بطور اسم زبان کے بہت پہلے ”ہندی / ہندوی / دہلوی“ اسم زبان کے طور پر وجود میں آچکے تھے۔ لیکن ان کی یہ بات مت بل لحاظ ہے کہ

دو تارکین وطن جو زیادہ تر سندھ، پنجاب اور گنگا کی وادی سے آکر

گجرات میں بس گئے تھے، ان کے باعث (وہ زبان وجود میں آئی جسے) شروع شروع میں گجری کہا گیا۔ اس میں کوئی چھ سات زبانوں کی فعلیات شامل تھی... اس زبان کو احمد آباد میں سلطان اور اس کے درباری (حالات میں؟) استعمال کرتے تھے۔ یہ کھبات، دیرادل اور راندر کی سواحلی دکانوں اور بازاروں میں بولی جاتی تھی۔ اسے صوفیہ اور دیگر مسلمان و اعلیٰ استعمال کرتے تھے... اور بالآخر یہ تاملین وطن کے ان جمہائے غیر کی زبان بنی جو علاء الدین خلجی کے ساتھ (۱۲۹۷ء) اور بعد کی لہروں کے ساتھ گجرات آئے...

اس طرح جہاں فارسی رسمویاتی اور سرکاری بات چیت کے لیے مقبول تھی، وہاں غیر رسمویاتی مواقع کے لیے گجری مقبول مقام زبان بن گئی... سولہویں صدی کے ختم ہوتے ہوئے گجری، گجرات کے دور و نزدیک میں سمجھی جانے والی گفتگو افراکھا بن چکی تھی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عوام کا ایک خاصا بڑا طبقہ اسے پہلی زبان کے طور پر بولتا تھا۔^{۱۳۲}

قبل ۱۲۹۷ء کے گجرات کی مذکورہ بالا لسانی / تاریخی صورت حال کو دیکھتے ہوئے اس امر پر ہمیں کچھ تعجب نہ ہونا چاہیے کہ جہاں شمال کے صوفیہ ابھی اپنے ادبی اور روحانی کلام کے لیے فارسی ہی کو بکار لارہے تھے، وہاں گجرات کے صوفیہ نے سولہویں صدی کے آتے آتے "ہندی / گجری کو ادبی زبان کا مرتبہ عطا کر دیا تھا۔

شمالی ہند میں ہندی / ہندی کی قدیم ترین یادگار جو ہم تک پہنچی ہے، محمد افضل کی شتوی بکٹ کہانی (۱۶۲۵ء) ہے۔ تین سو بچپن شکر کی یہ شتوی ہر لحاظ سے ایک بڑا کارنامہ کہی جانے کی مستحق ہے۔ یہاں اس کے تفصیلی حوالے کا موقع نہیں۔ آنا ضرور کہا جانا چاہیے کہ محمد افضل (جنہیں افضل گوپال بھی کہا گیا ہے) اگرچہ غالباً صوفی نہ تھے، لیکن ان کے عشق کی داستان، اگرچہ صحیح ہے تو اپنی شدت اور ذور خرق اور انجام کے لحاظ سے دہی کیفیت رکھتی ہے جو صوفیانہ عشقیہ شتویوں (مثلاً شیخ احمد کی یوسف زلیخا اور ملا داؤد کی چندائن) میں نظر آتی ہے۔ ممکن ہے کہ بکٹ کہانی ۱۶۲۵ء سے پہلے کی ہو۔

لیکن ہمارے پاس اس کے بارے میں یہی تاریخ ہے اور وہی محمد فضل کی تاریخ وفات بھی ہے۔ بحث کہانی مذہبی یا صوفیانہ کلام نہیں اور یہ بجائے خود بڑی دلچسپ بات ہے کہ شمال میں اردو کا پہلا کارنامہ جو ہم تک پہنچا ہے، وہ مذہبی / صوفیانہ نہیں ہے۔ اگرچہ اس میں کیفیت صوفیانہ کلام کی ہے۔ شمال میں ہم آئندہ بھی یہی دیکھیں گے کہ اٹھارہویں صدی سے اردو کی ادبی پیداوار پر غیر مذہبی / غیر صوفیانہ رنگ عادی ہے۔

بحث کہانی کے بہت بعد، لیکن سترہویں ہی صدی میں شمالی ہند میں بھی "ہندی / ہندوی / ریتہ" کے بعض کارنامے نظر آتے ہیں۔ ان کی ادبی حیثیت معمولی ہے، لیکن ان کا مزاج مذہبی ہے۔ یہ سب تصانیف سترہویں صدی کے رجب آخر کی ہیں۔ ان کا مذہبی (اگرچہ غیر صوفیانہ) مزاج اس خیال کی تصدیق کرنا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ اس زبان میں ادب کی پیداوار شروع ہونے کے لیے کسی قسم کے مذہبی جذبے کی تحریک شاید ہمیشہ ہی ضروری رہی ہے۔ اگر صوفیوں نے شمال کی زبان کو تیرہویں صدی ہی میں اپنے نواظ و غیرو کے لیے برتن شروع کر دیا ہوتا تو اردو کی ادبی تاریخ کا آفتاب جہاں آج ہے اس سے بہت پیچھے ہوتا۔

روشن علی نے اپنا طویل مظلوم جنگ نامہ یا عاشور نامہ ۱۶۸۸/۱۶۸۹ء میں لکھا۔ امروہوی نے اپنی شہنشاہی وفات نامہ بی بی فاطمہ ۱۶۹۳/۱۶۹۴ء میں تصنیف کی۔ ان دونوں متون میں حوالی مذہبیاتی رنگ غالب ہے۔ یہاں دلچسپ بات یہ ہے کہ روشن علی کا جنگ نامہ گجری کے ایک جنگ نامے جنگ نامہ محمد ضیف مصنف مسکین سے بہت ملتا جلتا ہے۔ مسکین کے جنگ نامے کی تاریخ ظہیر الدین دہلی نے ۱۶۸۱ء قرار دی ہے۔ اس قرب زمانی سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ روشن علی نے مسکین کا اثر قبول کیا ہو۔ (ملاحظہ رہے کہ جنگ نامہ محمد ضیف نام کی ایک نظم آج بھی شمالی ہند میں مقبول ہے) اگر مسکین کی نظم روشن علی کے جنگ نامے پر اثر انداز ہوئی ہے، (جس کا قوی امکان ہے) تو یہ تبجونا گزیر ہے کہ اس زمانے میں شمال و گجرات میں ادبی سطح پر روابط موجود تھے، اور ان کی نوعیت فوری تھی یعنی ایسا نہیں تھا کہ گجرات یا شمال کی تصنیف کی خبر فریق ثانی کو بہت دیر میں ملتی ہو۔

مسکین نے اپنی زبان کو "گجری" کہا ہے۔ روشن علی اپنی زبان کو "فتحت متون" پر "ہندی"، "ہندوستانی" اور "ہندوی" بتاتے ہیں۔ اگر روشن علی نے مسکین کی تقلید کی اور اس کے باوجود اپنی

زبان کو "ہندی / ہندوستانی / ہندوی" کہا، تو ہم یہ نتیجہ بھی نکالنے میں حق بجانب ہوں گے کہ روشن علی کی نظر میں ان کی لسانی روایت گجری سے مختلف تھی۔

شمالی ہند کے اردو ادب میں پہلا غیر صوفی نام محمد افضل کا ہے۔ اور وہی اس وقت شمال میں اردو ادب کا پہلا نام بھی ہے لیکن افضل (وفات ۱۶۲۵ء) اور جعفر زلی (۱۶۵۹ء تا ۱۷۱۳ء) کے درمیان ہماری آج کی اطلاع کے مطابق کوئی بھی نہیں۔ اور جعفر زلی کی ادبی شخصیت کو دہلی کے منظر میں قائم ہوتے ہوئے وقت کا دھارا سترہویں صدی سے بہرہ کر اٹھا رہیوں صدی میں ضم ہونے کے قریب آچکا تھا۔ اس طرح ان کے درمیان تقریباً ایک پوری صدی ہے، لیکن نہ افضل اور نہ جعفر کے کلام سے اس غیر معمولی نمو اور بہار کا اندازہ ہوتا ہے جو چند ہی برس میں دہلی کی پوری تہذیب پر بھانسنے والی تھی اور پھر یہ بہار اور یہ افزائش اگلی ڈیڑھ صدیوں تک بے حد تک ٹوک قائم رہی۔ جنگ، بیرونی حملے، داخلی تفرقہ و فساد، سیاسی انتشار اور تسلط غیر نے اس قوت نمو پر کچھ اثر نہ کیا اور اس کے باوجود اردو ادب اور تہذیب کے "سرکاری" مورخوں کی نظریں یہ سارا دور انحطاط اور اخلاقی اور تہذیبی زوال سے عبادت تھا۔

پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب (۱۸۹۳ء تا ۱۹۷۵ء) کے کتب خانے میں اٹھارہویں صدی کی ایک بیاض کے دو نسخے تھے۔ یہ بیاض رنائی نکلون پر مشتمل تھی اور چونکہ دونوں نسخوں میں مماثلت بہت قریب کی تھی، لہذا بقول مسعود حسن رضوی ادیب، بیاض کے "ایک سے زائد نسخوں کی موجودگی بتاتی ہے کہ یہ کسی شخص کی نجی بیاض نہیں ہے، بلکہ مستقل کتاب ہے جس کا کچھ نام بھی ضرور ہوگا۔" اغلب ہے کہ اس بیاض کتاب کی متعدد نقلیں لوگوں کے پاس رہی ہوں گی اور اس میں مندرج کلام کو مناسب موقوفوں پر پڑھایا گیا جاتا ہوگا۔ ایک نسخہ جو کامل ہے، اس کا ترجمہ فارسی میں ہے۔ اس کا ترجمہ حسب ذیل ہے :

یہ بیاض سہ شنبہ کے دن، بتاریخ ۱۱ ربیع الثانی سن۱۰۷۰ جلوس
محمد شاہ بادشاہ غازی، فقیر حقیر محمد مراد کی تحریر میں مکمل ہوئی۔^{۳۹}

ہجری تاریخ سے جدید تاریخ ۱۸ جولائی ۱۷۲۷ء حاصل ہوتی ہے۔ مسعود حسن رضوی ادیب کہتے ہیں کہ "ان مرثیوں کی زبان کا۔۔۔ میر جعفر کی زبان سے متبادل کیا جائے تو اس میں کوئی شک نہ رہے گا کہ یہ مرثیہ گو

میرجعفر سے قدیم ترین اور غالباً گیارہویں صدی ہجری اور سترہویں صدی میسوی کے نصف آخر (اول) میں گزرے ہیں۔ ان کے مرثیے شمالی ہند کی قدیم ترین اردو نظمیں ہیں۔^{۱۳۴}

اس بیاض کے مشمولات کی ادبی حیثیت تو کچھ خاص نہیں، لیکن مورخ ادب کے لیے یہ انمول ہیں۔ میرا خیال ہے کہ مسعود حسن رضوی ادیب نے بیاض کے تمام مشمولات کی تاریخ سترہویں صدی کے نصف دوم کا آغاز قرار دے کر تھوڑی امید پرستی سے کام لیا، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ بیاض کے اکثر مشمولات ۱۶۵۰ اور ۱۶۷۵ء کے زمانے کے ہیں اور کثرت کہانی روشن ملی اور میرجعفر ٹٹلی کے درمیان تسلسل پیدا کرنے کا کام کرتے ہیں۔

اگر یہ بات مان لی جائے کہ ہندی / ہندوی میں ادبی پیداوار کی اولین تفصیلی صوفیوں نے گجرات اور دکن دونوں علاقوں میں ہوئی، تو یہ سوال اٹھتا ہے کہ پھر شمال میں ایسا کیوں نہ ہوا؟ اوپر میں نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ اس زمانے میں شمال کے صوفیوں کے مغالین کے لیے فارسی کوئی اجنبی زبان نہ تھی، بلکہ عام طور پر سمجھی جاتی تھی۔ لہذا صوفیہ کو فارسی ترک کرنے اور ہندی اختیار کرنے کی چندان ضرورت نہ تھی۔ یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ صوفیوں نے ہندی / ہندوی کو اس لیے نہ اختیار کیا ہوگا کہ اس زمانے میں یہ زبان کچھ باغزت نہ تھی۔ صوفیوں کو دنیاوی عزت واری سے کوئی غرض تھی اور نہ وہ اس کا احترام ہی کرتے تھے۔ اگر انھیں اپنی بات کہنے کے لیے ہندی / ہندوی کی ضرورت ہوتی تو وہ بے تکلف اسے اسی طرح اختیار کرتے جس طرح انھوں نے اودھ اور پورب میں دواں کی مقامی زبانوں کو اختیار کیا تھا۔ اور پھر یہ بات بھی دھیان میں رکھنے کی ہے کہ اگر گجرات اور دکن میں ہندی / ہندوی / گجری / دکنی کو عزت نصیب ہوئی تو اس کا باعث بھی صوفیہ ہی کا مل تھا کہ وہ اس زبان کو اپنی تعلیمات و افکار کے لیے بکار لائے۔

اس بات کا پورا پورا امکان ہے کہ چودہویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے شمال کے بڑے حصے میں فارسی اگر روانی سے بولی نہیں جا رہی تھی تو باسانی کبھی ضرور جاری تھی اور اس کے بولنے / سمجھنے والے، شہر دہلی اور تحت شہری علاقوں کے لاتعداد لوگ رہے ہوں گے۔ اس صورت حال کے پیدا ہونے میں انواع اور سرکاری علم و فعل اور تجارت کی دنیا میں فارسی کے چلن کا ہاتھ بے شک رہا ہوگا۔ جب سترہویں صدی کے کلکتہ میں پرنگال جیسی زبان کچھ عرصے کے لیے بازار کی گلو افرا نکا بن سکتی ہے صرف

اس باعث کہ اس عہد میں کلکتہ اور اس کے اطراف کی تجارت بڑی حد تک پرتگالی تجارت اور مشنریوں کے ہاتھ میں تھی 'تو پھر فارسی کے ساتھ یہ معاملہ کیوں نہیں ہو سکتا' خاص کر جب شمالی ہند میں فارسی کی موجودگی بنگال میں پرتگالی کے مقابلے میں کہیں زیادہ قہیم تھی اور شمال کی مقامی زبانوں اور فارسی میں (منسکرت کے باعث) ایک ربط بھی ہے؛ دور کیوں جاسیے 'موجودہ صدی کے وسط تک صرف دو ڈھائی سو برس کے محدود ربط کے باعث مدد اس شہر اور اس کے ذیلی بڑے شہروں میں سارے اہل مسند حتیٰ کہ بازار کے موچی اور حال بھی انگریزی بخوبی سمجھتے اور تھوڑی بہت بول لیتے تھے۔ جیسا کہ میں اوپر کہہ چکا ہوں 'فارسی اور ہندوستانی زبانوں میں تو پھر بھی ایک ربط ہے'، 'مال اور انگریزی' پرتگالی اور بنگالی میں ربط کا پتہ دور دور تک نہیں اور چودھویں صدی کے شمالی ہندوستان میں فارسی کی موجودگی کم سے کم تین سو سال پرانی تھی۔ پھر شمالی ہند میں فارسی کا لگوانفراسکا بن جانا کون سے تعجب کی بات ہے؟

ہندی / ہندوی کی اوائل صدیوں میں اس زبان اور فارسی کے درمیان لین دین اور باہمی اثر پذیری کی دست کا اندازہ ابھی ہم لوگوں نے پوری طرح لگایا نہیں ہے۔ جہاں اس بات میں شک نہیں کہ فارسی نے ہماری زبان کو بہت کچھ دیا 'وہاں یہ بھی ہے کہ یہ سارا سفر یک طرفہ ہرگز نہیں رہا ہے۔ اوپر ہم فضل الدین قوام جی کے لغت بحر الفضائل (۱۷۳۳/۱۷۳۴ء) کا ذکر دیکھ چکے ہیں کہ اس فارسی لغت میں ایسے ہندوی الفاظ درج ہیں جو فارسی شعر میں استعمال ہوتے ہیں لیکن ہندوستان میں فارسی لغت نویسی کا کام بہت پہلے شروع ہو چکا تھا۔ اس وقت تک دریا فتوح کے مطابق فارسی کا دوسرا قدیم ترین لغت (فرہنگ قواس) غزالدین قواس غزنوی نے دہلی میں علاء الدین خلجی کے عہد (۱۲۹۶ تا ۱۳۱۶ء) میں تیار کیا۔ اس کے بعد ہندوستانی لغات میں عمر بن ہندو شاہ کا ضاح الفرس (۱۳۲۷ء) ہے۔ ان کے پیچھے پیچھے جلد ہی آنے والوں میں حاجب خیرات دہلوی کا دستور الافاضل (۱۳۴۲ء) قاضی بدرالدین دہلوی کا اداۃ الفضل (۱۴۱۹ء)، بدر ابراہیم کی زفان گویا (۱۴۳۳/۱۴۳۴ء) اور ابراہیم قوام خادق کی شرف نامہ منیری (۱۴۷۵ء) قابل ذکر ہیں۔ ظاہر ہے کہ اور بھی لغات رہے ہوں گے۔ ان سب میں جرات مشترک ہے وہ یہ ہے کہ ان میں ہندی / ہندوی الفاظ کہیں کہیں مراعات معنی کے لیے اور کہیں لغت کے طور پر بھی درج ہیں۔^{۱۳}

غیر معمولی وسعت اور عمق کے حامل فارسی لغات ہندوستان میں انیسویں صدی کے اوائل تک بھی

لکھے جاتے رہے۔ ان کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا کہنا کافی ہے کہ متذکرہ بالا سارے لغات ہندوستانی قاری اور طالب علم کے لیے بنائے گئے تھے لیکن ان کا معیار ایسا ہے کہ وہ اپنے استفادہ کرنے والوں سے اعلیٰ درجے کی علمی اور لسانی مہارت کا تقاضا کرتے ہیں۔ یہ صورت حال خاص کر ان لغات میں نظر آتی ہے جو سولہویں صدی سے مرتب ہونا شروع ہوئے۔ مثال کے طور پر صرت ایک دستور الافاضل (۱۵۱۹ء) مصنف مولوی محمد لاد کا ذکر کافی ہے۔ اس فرہنگ میں لغات کو عربی، ترکی اور فارسی عنوانات کے تحت جمع کیا گیا ہے۔ لغات کی اصل کے بارے میں جگہ جگہ اشارے اس پر مزید ہیں، اور ”ہندی“ الفاظ تو ہیں ہی۔^{۱۲۹}

چودھویں اور پندرہویں صدی کے ہندوستان میں لغت نویسی کے اس پھیلاؤ، مقبولیت اور خوبی کی روشنی میں دو نتائج یقیناً نکل سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان میں ”ہندی / ہندی“ الفاظ کی موجودگی یہ ثابت کرتی ہے کہ ”ہندی / ہندی“ کا نفوذ فارسی میں ہو رہا تھا۔ دوسری بات یہ کہ لغات اس لیے لکھے جا رہے تھے کہ ان کی ضرورت تھی اور ظاہر ہے کہ ضرورت اس لیے تھی کہ لوگ کثیر تعداد میں فارسی سیکھ رہے تھے۔ ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ سولہویں صدی کے وسط کے بعد سے ہندوستان میں فارسی لغت نگاری کی رفتار سست پڑ جاتی ہے لیکن جولغات ۱۶۰۰ کے بعد لکھے گئے ان کا معیار گذشتہ لغات کے مقابلے میں بلند قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ سترہویں صدی میں ایسے ہندوستانیوں کی تعداد بڑھنے لگی جو فارسی کے ”ماہر“ پڑھنے والے تھے۔ ان کے لیے پرانی لسانی اور لغاتی کتب زیادہ کارآمد نہ تھیں، جو زیادہ تر ان لوگوں کے لیے تھیں جو یوں شائستہ اور اعلیٰ قابلیت کے مالک تھے، لیکن فارسی میں نسبتاً مبتدی تھے۔

سولہویں صدی میں ”ہندی / فارسی“ فرہنگیں پہلی بار سامنے آتی ہیں یکم یوسفی ازمانہ ۱۴۹۰ تا ۱۵۲۰ء نے ایک قصیدہ لکھا جس میں انھوں نے ”ہندی“ کے الفاظ و مصادر کے سنی فارسی میں درج کیے۔ ابے چند بھٹن گرنے ۱۵۵۱ء میں ”خانی باری“ کے طرز پر ایک منظوم فرہنگ لکھی اور اس کا نام ”شمل خات باری“ رکھا۔ یہ تصانیف اس بات کا پتہ دیتی ہیں کہ جس طرح گذشتہ صدیوں میں غیر فارسی دان لوگ فارسی سیکھ رہے تھے اسی طرح سولہویں صدی سے فارسی والے ”ہندی“ کی طرف بھی مائل ہونے لگے۔ لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ تقریباً سترہویں صدی تک صورت حال یہ تھی کہ جو لوگ ”ہندی / ہندی“ ادب پسند کرنے یا

پڑھنے کی صلاحیت رکھتے تھے یا وہ لوگ جو صوفیہ کے اقوال و ملفوظات اور دیگر تحریریں پڑھنے کے شائق تھے، ان کی اکثریت کو فارسی خاصی اچھی آتی تھی، اس لیے وہ اپنے ادبی یا صوفیانہ شوق پورے کرنے کی خاطر کسی مقامی زبان کا سہارا لینے کی ضرورت نہ سمجھتے تھے۔ اور اگر دہلی کے شمال مغرب یا جنوب مشرق میں کسی کو اودھی یا برج سے شغف تھا تو اس کے لیے ان زبانوں کے متون موجود تھے۔

یہ بات کہ سوہویں صدی تک شمال کے زیادہ تر پڑھے لکھے لوگ فارسی کو تقریباً پہلی زبان کی طرح استعمال کرتے ہوں گے، اس طرح بھی ثابت ہے کہ یہاں جب ”ہندی / ہندی“ میں ادب لکھا جانے لگا تو سب سے پہلے اس زبان میں جسے ”ریختہ“ کا نام ملا۔ (داخل رہے کہ گجرات اور اڑاٹلی دکن میں ”ریختہ“ کا پتہ نہیں۔ یہ شمال کی چیز ہے۔) پہلے پہل تو اس صنف کو ”ریختہ“ کہا گیا جو فارسی / ہندی ملی جلی زبان میں لکھا جاتا تھا۔ بعد وہ زبان بھی ریختہ کہلائی جس میں وہ کلام بنایا جاتا تھا۔ پھر مرہ کلام جسے ریختہ میں لکھا جائے ریختہ کہلانے لگا۔ لفظ ”ریختہ“ سے ایک صنف شعر ادا لینے یا ”زبان ریختہ“ میں کہے ہوئے کلام کے لیے ”ریختہ“ کا لفظ استعمال کرنے کی مثال انیسویں صدی کے وسط تک ملتی ہے۔ اسی طرح اسم زبان کے طور پر ”ریختہ“ اور ”ہندی“ دونوں ہی انیسویں صدی کی چوتھی دہائی تک رائج رہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں ”ریختہ“ کے کئی معنی ہیں۔ مثلاً (۱) ملا جلا، (۲) گارے اور چونے کا سالار جو عمارت بنانے کے کام آتا ہے، (۳) پڑا گرا، (۴) کوئی چیز جو کسی اور چیز میں ڈھالی جائے، وغیرہ۔ لہذا ”ریختہ“ وہ زبان ٹھہری جس میں فارسی کے تنے پر ”ہندی“ کی شاخیں لگائی جائیں یا پھر جس میں ”ہندی“ کے تنے پر فارسی کی شاخیں لگائی جائیں۔ شمال کی قدیم اُردو نظمیں حتیٰ کہ بکٹ کہانی، جیسی اعلیٰ ادبی تخلیق بھی ریختہ ہی کے طرز میں ہیں۔ اس میں ۳۲۵ شعر ہیں۔ اکتالیس تو سید سے سید سے فارسی میں ہیں اور کم سے کم بیس میں نیم فارسی اور نیم اُردو مصرعے ہیں۔ پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب کی دریافت کردہ بیاض میں جو کلام ہے اس کا بھی یہی حال ہے۔

ریختہ کی ذمیت واضح کرنے کے لیے مثالوں کی ضرورت شاید نہ ہو لیکن دونوں صورتوں کی الگ الگ وضاحت غالباً کارآمد ہوگی۔ مندرجہ ذیل میں فارسی کے تنے پر ”ہندی“ کی شاخیں ہیں۔ اشعار صلاح، منقول از بیاض ادیب :

شاہ کا احوال پر سید سب اہل حرم
اس حقیقت کے بیان میں مانع ہواں ذوالجناح
زین خالی دیدہ خویش و اقربا نے لگے
متفق تھا درعزا باآں غریباں ذوالجناح
دم بہ دم می زد سر خود اس لم سول بر زمین
زا کو تھا از زندگی خود پشیمان ذوالجناح^{۱۵۶}

اور مندرجہ ذیل میں ہندی کے تنے پر فارسی کی شاخیں ہیں۔ اشعار صلاح، منقول از بیاض ادیب :

جفت خلق تشنہ اسے جو تھانی کا بوسہ گاہ
تس گلے او پر چلایا شمر خنجر یا امام
در حضور تو گئے مارے ز جور کو نیاں
دو پسر تیرے علی اکبر و اصغریا امام
ز آتش غم جل کے خاکستر ہوئے آسمان
کوکب و انجم ہوئے مانند انگر یا امام^{۱۵۷}

اس باب میں کچھ شک اب غالباً کسی کو نہ ہو کہ طرز شعر گوئی کی حیثیت سے ریختہ کی مقبولیت نے شمال میں "ہندی / ہندی" کے فردغ میں رکاوٹ ڈالی اور شمال میں خود ریختہ بطور طرز شعر گوئی کی مقبولیت کا سبب بھی یہاں فارسی کا دور دورہ اور اس زبان سے لوگوں کو فطری شغف معلوم ہوتا ہے۔ فارسی کی طرف یہ رجحان، اوپر بیان کردہ وجوہ کے علاوہ شمال والوں کی تہذیبی نخوت اور سبک ہندی کی شاعری کا ان کے درمیان غیر معمولی دبدبہ اور ہر دلعزیزی کے باعث بھی ہے۔ فارسی کی طرف بھکاؤ اور فارسی (یا سبک ہندی) کی غیر معمولی توقیر و مقبولیت کا ایک ثبوت اس بات میں بھی ملتا ہے کہ دلی والے ایک عرصہ دراز تک "غزل" اور "ریختہ" میں فرق کرتے رہے۔ یعنی وہ "ریختہ" میں ایسی ہوئی غزل کو غزل نہیں، صرف "ریختہ" قرار دیتے تھے۔ "غزل" کی اصطلاح صرف فارسی غزل کے لیے تھی۔ چنانچہ قائم کا مشہور شعر ہے :

قائم میں غزل طور کیا ریختہ در نہ اک بات پرسی بہ زبان کوئی تھی^{۱۵۸}

ہم لوگ اس شعر کو کم از کم سو سو برس سے مختلف باتوں کے ثبوت میں پیش کرتے آئے ہیں لیکن کسی نے ٹھہر کر یہ نہ پوچھا کہ بھائی ”رہیتہ“ کو ”غزل طور“ کرنے سے کیا مراد ہے؟ کیا قائم کے پہلے ریتختے میں غزل نہ تھی؟ تو جہان کے استاد مرزا رفیع سودا اور ان کے استاد شاہ حاتم (۱۶۹۹ تا ۱۷۸۳ء) اور قائم کے دوسرے اساتذہ مثلاً شاہ ہدایت دہلوی (وفات ۱۸۰۵ء) اور خواجہ میر درد (۱۶۲۰ تا ۱۸۸۵ء) کیا لکھ رہے تھے؟^{۱۵۲} ظاہر ہے کہ ”غزل“ سے قائم کی مراد ”فارسی غزل“ ہے۔ ان کی اس ڈینگ کو ان کے اپنے اساتذہ خواہ بد مذاتی پر معمول کرتے، لیکن قائم کہہ ہی رہے ہیں کہ مجھ سے پہلے اُردو میں سچی فارسی کے طرز کی غزل کسی نے کہی نہیں، سب لوگ کئی طرز میں کمزوری شاعری کرتے تھے، اتنی کمزور کہ اسے غزل کا نام بھی دینا مناسب نہیں۔ (واضح رہے کہ قائم کے زمانے میں ”پُر“ سے مراد تھی ”کمزور، لچیل“^{۱۵۳} اس لفظ کو آج ”نواہل، بہبودہ، بے تکی بات“ کے معنی میں برتتے ہیں۔ ملاحظہ ہو ”نور اللغات“) یہ معنی قائم کے زمانے میں موجود نہ تھے۔ لیکن جو معنی تھے وہ بھی کچھ کم تھیری نہ تھے۔ لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ قائم کی نظر میں ”غزل“ کوئی اعلیٰ درجے کی چیز تھی اور ریتختہ میں جو شاعری تھی اس کے لیے ”غزل“ کا اعلیٰ لقب موزوں نہ تھا۔ ”غزل“ اور ”ریتختہ“ کے مندرجہ بالا امتیاز میں اگر کوئی شک ہو تو مصحفی کا شعر سنئے جو معاملے کو بالکل صاف کر دیتا ہے۔ یہ شعر آٹھویں دیوان کا ہے جو ۱۸۲۰ء کے قریب مکمل ہوا ہوگا،

مصحفی ریتختہ کہتا ہوں میں بہتر ز غزل
مستعد کیوں کہ کوئی سعدی و خسرو کا ہو^{۱۵۴}

دہلی والے شاعر اور سامراجی شان کے ساتھ اُردو کی بادشاہی کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے شہر کے لیے اُردو کے اصل اور قدیمی دار الخلافہ کا لقب استعمال کرتے ہیں اور اپنی زبان کو ”مستند ترین اور قاعدہ پرداز (Normative)“ جانتے ہیں۔ لیکن تاریخ تو یہ بتاتی ہے کہ دہلی نے اُردو کو اس کے اصل روپ (دہلوی/ہندی/ہندوی/گجری/گجی) میں منہ نہ لگایا۔ اٹھارہویں صدی کی دہلی میں اُردو مقبولیت کی منزلیں طے کرنے لگی، لیکن اس کا نام پھر بھی ”ریتختہ“ ہی رہا۔ مناسب تو یہ تھا کہ جسے صرف ”ہندی“ کے نام سے پکارا جاتا جو اس کا صحیح نام تھا۔ لیکن فارسی کے حق میں جانب داری اور اُردو (یعنی ”کئی/ہندی/ہندوی“) کے خلاف تعصب کے باعث ادبی زبان کے لیے ”ریتختہ“ جس کے

معنی کا ہم اور پر ذکر کر چکے ہیں) ہی نام رائج ہوا۔ اس تعصب کو دیکھتے ہوئے اٹھارہویں صدی کے پہلے کی دہائی میں "ہندی / ہندوی" ادب کی کئی کچھ بھی حیرت خیز نہیں، بلکہ حیرت تو اس پر ہونا چاہیے کہ پھر بھی اتنا سارا "ہندی / ہندوی" ادب دہلی میں لکھا گیا۔

اپنے گجری / کٹنی ماضی کو بھلانے یا اس کا اثر کم کرنے کی خاطر یا پھر اس کے خلاف دفاعی کارگزاری کے طور پر دہلی کی ادبی تہذیب نے اپنے اندر ایک طرح کی اتانیت اور رعوت پیدا کی اور گجری / کٹنی کو اپنے سے الگ یا کمتر اور ذاتِ اہل لحاظ قرار دینے کی رسم شروع ہی سے آغاز کر دی، بلکہ یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ رعوت اور استثنائیت (Exclusionism) کا یہ رویہ دہلی والوں نے تمام غیر دہلوی اُردو ادب اور زبان کے لیے بھی شروع ہی میں اختیار کر لیا۔ انشاء کے بارے میں ہم پڑھ چکے ہیں کہ وہ مرشد آباد اور عظیم آباد والوں بلکہ لکھنؤ کے بھی اصل رہنے والوں کو اُردو کے معاملے میں گنوار سمجھتے تھے۔ انشاء سے کچھ پہلے (یا کچھ بعد) احمد علی خاں یکتا غیر دہلی والوں کو گنوار نہیں کہتے، لیکن ان کی بھی نظر میں اُردو گرمسند ہے تو محض دہلی والوں کی۔ اور میر نے ان دونوں سے بہت پہلے کہہ دیا تھا کہ ریختہ کی شاعری وہی ہے جو شاہجہاں آباد کی زبان میں ہو۔

رعوت اور استثنائیت پذیری کا رویہ دہلی کی ادبی اور سانسائی تہذیب میں بیسویں صدی تک بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں تو یہ حال تھا کہ خود دہلی کا وہ ادب جو غزل کے میاںوں سے "فرد تر" دکھائی دیتا ہے (مثلاً روشن علی اور اسماعیل امر دہوی کے جنگ نامے) اس کا ذکر اہل دہلی نے اپنے تذکروں میں نہ کیا۔ حافظ محمود شیرانی کا خیال ہے کہ اپنے پرانے سرمائے سے اہل اُردو کی پہلو تہی کا باعث انگریزی تعلیم اور انگریزی تہذیب و تصورات سے ان کا شغف ہے۔ شیرانی لکھتے ہیں:

میں اگرچہ اُردو کے میدان میں دکن کی ادبی و تالیفی تحریکات کی اولیت کے دعوے کو تسلیم کرتا ہوں، تاہم یہ بھی کہتا ہوں کہ اُردو شاعری ہندوستان کے ہر صوبے میں کسی نہ کسی شکل میں ضرور موجود تھی۔ یہ اور بحث ہے کہ آیا وہ بھاشا کی تہج تھی یا فارسی کی... لیکن ملک کے ہر صوبے میں اُردو میں رسائل لکھے جانے کا رواج تھا... لیکن آج یہ حصہ ادب ہماری نظروں سے کیوں نہیں گزرتا؟ اس کی سبب بڑی

دور ہماری وہی ناقابل معافی بے پروائی ہے... بشیکپیر اور ملٹن،
گولڈ اسمتھ اور ٹینیسن کی آنکھوں نے ہمیں اندھا کر دیا ہے... انگریزی
اور انگریز پرستی کی لہر ہم میں اس قدر دوڑ گئی ہے کہ ہم اپنے وطن کی
ہر شے سے نہ صرف احتراز کرتے ہیں بلکہ نفرت کرنے لگے ہیں۔^{۱۵}

حافظ صاحب کا یہ ارشاد آبِ حیات اور اس کے بعد کی تمام انیسویں صدی اور بیسویں
کے نصف اول تک کی اکثر تنقیدی تحریروں پر صادق آتا ہے لیکن معاملہ صرف انگریز پرستی کا نہ
دہلی پرستی اور پھر لکھنؤ پرستی کا بھی ہے۔ اس کو دہلی لکھنؤ والوں نے خود رائج کیا اور لطف یہ
کہ باقی اہل اُردو نے بھی اسی درگاہ پر ہنسی خوشی مانتا ٹیکنا واجب جانا۔ (یہ بات بھی غور طلب ہے کہ
انشاء اور اعلیٰ خال کیتا جیسے مصنف نہ ہوتے، اور لکھنؤ کا اولین ادب تقریباً سارے کا سارا،
ہی والوں نے نہ پیدا کیا ہوتا تو یار لوگ لکھنؤ کی قاعدہ پرداز حیثیت کو تسلیم کرتے بھی کہ نہیں۔ مجھے
لگتا ہے کہ لکھنؤ کی زبان اس لیے قابلِ استناد مانی گئی کہ وہ اصلاً دہلی ہی کی تھی۔ یا اگر نہیں بھی تھی
فرض کر لی گئی تھی۔ یہ اور بات کہ بعد لکھنؤ والوں نے بھی پُر پُرس نکالے اور اپنی زبان کو دہلی سے الگ
مقام کیا۔)

انگریزوں کے استیلا کے بہت پہلے ہمارے یہاں کی ادبی تہذیب پر دہلی سامراج قائم ہو
تھا اور جیسا کہ میں نے اوپر کہا، خود وہ دہلی والے یا شمال والے جو غزل کے معیار پر پورے نہ اُترتے
تھے، ادب کی غفل میں داخلہ پانے سے محروم رکھے گئے۔ بہت ہی کم تذکرے ایسے ہیں جن میں افضل یا جمن
زلی کا قص ذکر ہو، تفصیلی ترجمہ اور نمونہ کلام تو بعد کی بات ہے۔ اُردو ادب کے جدید مورخ بمشکل ہی
ان کا نام لیتے ہیں۔ جان ہم مجھے معلوم ہے، افضل کو یونیورسٹیوں اور اعلیٰ درس گاہوں میں بار نہیں
اور میر جعفر زلی کا نام کبھی کبھی لیا جاتا ہے تو ڈرتے ڈرتے اور ناپسندیدگی کے ساتھ دہلی زبان سے
مثال کے طور پر رام بابو سکسینہ نے ۱۹۲۷ء میں انگریزی میں ایک تاریخ ادب اُردو لکھی۔ یہ
بہت با اثر ثابت ہوئی اور اس کا اُردو ترجمہ (مترجم: مرزا محمد مکرری) اور بھی مقبول ہوا۔ اس میں افضل
نام نہیں، اور زلی کو ”مستخرے“ مستخرار کی فہرست میں رکھا گیا ہے۔ ان کی کچھ تفصیل درج نہیں^{۱۶}۔ حاجن
قادری نے اپنی ضخیم ”داستان تاریخ اُردو“ میں افضل پر ایک مختصر عبارت لکھی ہے لیکن اس میں کئی اغلاط

ہیں۔ زلیٰ پر انھوں نے کوئی صفحہ بھر لکھا ہے، لیکن ان کی بھی نظر میں زلیٰ ایک غیر اہم، مسخرہ نما شخصیت ہے۔^{۱۵۱} عموصادق نے اپنی انگریزی تاریخ میں ان دونوں کا نام یک نہیں لیا ہے۔ ان میری شل کو افضل سے کوئی سروکار نہیں، لیکن انھوں نے سماجی طنز نگار کی حیثیت سے زلیٰ کو کچھ اہمیت ضرور دی ہے۔^{۱۵۲} علی جواد زیدی نے البتہ دونوں کا ذکر لکھا ہے، اگرچہ مختصر۔ اور انھیں ان شعراء کی ادبی یا سانی اہمیت کا کوئی خاص احساس نہیں معلوم ہوتا۔ پھر بھی، انگریزی زبان میں لکھی گئی اُردو ادب کی تاریخوں میں زیدی کی تاریخ، افضل اور زلیٰ دونوں کے بارے میں زیادہ تفصیل سے کلام کرتی ہے۔^{۱۵۳} ان دونوں ہر چھوٹے بڑے ادیب پر تحقیقی مقالہ لکھا جا رہا ہے۔ معمولی معمولی لوگوں پر متعدد کتابیں اور مقالے سپرد قلم ہو رہے ہیں، لیکن جعفر زلیٰ پر اب تک صرف ایک پی۔ ایچ۔ ڈی مقالہ لکھا گیا ہے۔ ان کے بارے میں کوئی کتاب شاید نہیں ہے۔^{۱۵۴} افضل کے بارے میں صرف دو سربراہ آئندہ لوگوں کی تحریریں ہیں، لیکن وہ دونوں دراصل بکٹ کہانی کے ایڈیشن ہیں۔^{۱۵۵}

ہمیں جیل جالبی اور گیان چند / سیدہ جعفر کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ ان کی تاریخ اُردو ادب میں افضل اور جعفر زلیٰ کو مستند صفحات دیے گئے ہیں، اگرچہ ان دونوں ہی میں متعبدی تجزیہ کافی دوائی نہیں ہے۔ جیل جالبی نے بکٹ کہانی کو نظر استحسان سے دیکھا ہے، لیکن اُردو ادب کے ایوان عظمت میں اس کے لیے انھوں نے کوئی جگہ متین نہیں کی۔ زلیٰ کے بارے میں ان کا رویہ بنیادی طور پر وہی ہے جو این میری شمل کا ہے۔ گیان چند نے اپنی تمام تر توجہ افضل کی "ہل" شخصیت کا سراغ لگانے پر صرف کی ہے اور ان کی ادبی قدر و قیمت کے بارے میں وہ کم و بیش چُپ ہیں۔ زلیٰ کی حیات اور ان کی زبان پر انھوں نے ایک مختصر مقالہ سا لکھ ڈالا ہے، لیکن زلیٰ بطور شاعر کے بارے میں انھیں کچھ زیادہ نہیں کہنا ہے۔ وہ ان کی "فاشٹی" سے نالاں لگتے ہیں۔^{۱۵۶}

حقیقت یہ ہے کہ افضل اور زلیٰ دونوں ہی بڑے شاعر ہیں۔ علاوہ بریں افضل اُردو میں بارہ ماہ کے بھی موجد ہیں۔ سب سے پہلا بارہ ماہ مسعود سعد سلمان نے لکھا اور ان کے بعد غالب افضل نے۔ اُردو میں وہ بہر حال پہلے ہیں۔ افضل کی شاعری کا اعتراف میر حسن نے کیا ہے، لیکن بہت انتصار سے میر حسن لکھتے ہیں :

محمد افضل، افضل تخلص، دور قدیم کے ہیں۔ گو پال نام، کوئی ہندو پوچھا

اس پر عاشق ہو کر اپنے سب حال ایک بارہ ماسرعت بحث کہانی لکھا۔
اکثر کھتری اور گانے والیاں اس کی شائق ہیں۔ (کلام میں) نصف فارسی
رکھتے ہیں اور نصف ہندی، لیکن قبولیت والا الہی ہے۔ (ان کا کلام)
دلوں پر اثر کرتا ہے۔^{۱۹۵}

میر حسن کے ارشادات میں ناپسندیدگی کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے
کہ افضل کا طرزِ رِختہ تھا، اور وہ میر حسن کے وقت میں نامنظور اور متروک ہو چکا تھا۔ ایک اور وجہ یہ بھی
ہو سکتی ہے کہ میر حسن کے خیال میں بحث کہانی میں ذاتی سوانح تھے اور یہ کچھ شاید اچھی بات نہ تھی۔
اس پر طرہ یہ کہ میر حسن نے یہ کہہ دیا کہ اس نظم کے شائقین "کھتری لوگ اور گائیں" ہیں جو کسی اعلیٰ
ادبی ذوق کے مالک شاید نہ ہو سکتے تھے۔ ان وجہ کی بنا پر ذکر میر حسن میں شمولیت بھی افضل کے لیے
کچھ خاص مفید ثابت نہ ہوئی۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کی نظم میں خودنوشت کا کوئی عنصر نہیں۔ اس کی
مشکل ایک عورت ہے اور وہ واحد مشکل کے سینے میں اپنے بھر و فراق کی داستانِ موسموں کے گزراں
کے پس منظر میں بیان کرتی ہے۔ بحث کہانی میں استعاراتی پیچیدگی بہت نہیں ہے، لیکن اس میں انواع
و اقسام کے بیکر اور حسی تشبیہیں کثرت سے ہیں۔ نظم سے حد رواں ہے، اور اس میں اس طرح کا اُبلتا
ہوا لیکن پراز تمکین جوش و شوق ہے جو اعلیٰ درجے کی عشقیہ شاعری کا خاصہ کہا جاسکتا ہے۔

جعفر زلی کو بہ آسانی اُردو کا سب سے بڑا طنز نگار کہا جاسکتا ہے اور یہ کوئی معمولی بات نہیں،
کیوں کہ اُردو میں اعلیٰ درجے کی طنزیہ نظم و نثر کی کمی نہیں ہے۔ لیکن زلی محض طنز نگار نہیں ہیں۔ وہ الفاظ
کے بار کھ اور شائقی بھی ہیں۔ ان کے مختصر کلیات میں جتنے تازہ الفاظ ہیں، انھی کے کو نظر انداز کر دیں
تسبہ بھی! اتنی تعداد میں تازہ الفاظ ان کے کلیات کا دو گنا حجم رکھنے والے شاعر کے کلام میں بھی نہ ہوں
گے۔ انھیں "سخت" اور "نرم" دونوں طرح کی فحاشی سے شغف ہے، لیکن وہ اس معنی میں فحش گو
نہیں جس معنی میں (مثلاً) صاحبِ قرآن 'یا عریاں فحش گو ہیں۔ صاحبِ قرآن کے کلام میں (اور عریاں کے
یہاں اور بھی زیادہ) فحاشی کا مقصد سستے قسم کا جنسی تلمذ اور ہوسناکی کا لطف پیدا کرنا ہے۔ اس کے
برضات، زلی کی بہت ساری فحاشی ایک طریقہ ہے غصے، ناپسندیدگی اور برہمی کے (اظہار کا۔ کچھ فحاشی ان
کی اپنی دامنوگی حال کے بیان میں کام آتی ہے۔ کچھ ایسی ہے جہاں وہ اپنی طبیعت کی جولانی دکھاتے

ہیں۔ اس ساری فحاشی میں جنسی چٹخاہ برائے نام ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو یہ لگتا ہے کہ انھیں جنسی افعال و اعمال سے نفرت ہے۔ مجموعی طور پر وہ اپنے تقریباً ہمعصر انگریز غرض کو نظر نگار جان ولٹ (۱۶۷۴ء تا ۱۶۸۰ء) John Wilmot Earl of Rochester کی یاد دلاتے ہیں۔ راجپوتری کی طرح زلی کو انداز اور تکنیک کے تنوع پر حیرت انگیز مہارت ہے اور وہ زندگی اور سیاست دونوں کے بہت سنجیدہ مبصر ہیں۔ وہ اپنی نثر میں اورنگ زیب پر انتہائی سخت بلکہ دل آزار طنز کرتے ہیں تو اس کا مرثیہ اور جنگ نامہ بھی لکھتے ہیں اور ایسا کہ جس میں اورنگ زیب کی موت کے بعد آنے والے انتشار اور زوال کی دھمک صاف سنائی دیتی ہے۔

سانی اعتبار سے افضل اور زلی دونوں اہم ہیں۔ ان کی زبان سے پتہ لگتا ہے کہ اردو ادب ریت کے ذرا خام اور آخری تجربے میں غیر موثر اسلوب سے باہر نکل کر ایک تقریباً کامل و اکل ذریعہ اظہار بن جانے کی طرف گامزن ہے اور یہ وہ ذریعہ اظہار تھا جو زلی کی موت (۱۶۸۳ء) کی تین چار دہائیوں کے بعد ہی دہلی کی ادبی تہذیب پر پوری طرح چھا گیا۔ زلی کی لفظیات کو تنوع اور دست و پوں لحاظ سے افضل کی لفظیات پر تفوق ہے۔ ان کی ادبی زندگی اردو ادب کی تاریخ میں بہت بڑے سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے اور صرت شمال ہی میں نہیں۔ گذشتہ دو صدیوں میں جو مہارتیں اردو شعرا نے بہم پہنچائی تھیں، شاید وہ سب زلی کی دسترس میں نہ رہی ہوں گی اور گجری روکنی میں طنز و مزاح کا کوئی خاص سرا یہ بھی نہیں (اگر شعرا کی پھوٹی موٹی نوک جھونکوں کو نظر انداز کر دیں تو کچھ بھی نہیں)۔ اغلب ہے کہ زلی نے فارسی کے عظیم پیش روؤں، خاص کر فنی یزدی سے سیکھا ہوگا۔ فنی عہد اکبری میں ہندوستان بھی آیا تھا۔ ایک چند بہار نے بہارِ نجم میں اس کے اشعار خاصی تعداد میں سداً راج کیے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں فنی کا کلام دہلی میں متداول رہا ہوگا۔ فنی اور زلی دونوں کے یہاں غرض کی طرف رجحان عام طور پر محض برائے غرض نہیں ہے۔

گجری اور روکنی کے مقابلے میں افضل اور زلی دونوں کی زبان آج کے شمالی ساحل کو بہت کم اذیت لگتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں سنسکرت کے تسم الفاظ تیلگو، مراٹھی یا گجراتی لفظ بہت کم ہیں۔ اور ان کی زبان کا فارسی عنصر بہر حال نمایاں اور مانوس ہے۔ اس کا اودھی اور برج اور تھوڑا بہت پوربی عنصر کچھ کم مانوس ہے۔ لیکن وہ روکنی یا گجری کے اغلاق کا کم بھر بھی نہیں رکھتا۔

ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ زلی اور افضل کی لفظیات کا قابلِ لحاظ حصہ اٹھارہویں صدی کے بزرگ شعراء کے یہاں باقی رہا۔ عصر حاضر کی دہلوی / کھنوی اُردو میں یہ الفاظ خال خال ہیں، لیکن مشرقی اُردو میں کثرت سے نظر آتے ہیں۔ اور دہلی کھنوی کی یہ تروک "لفظیات دکن والوں کے لیے بھی اجنبی نہیں ہیں اور خود دکنی بھی اٹھارہویں صدی کی دہلی میں بہت زیادہ غیر ملکی" نہ رہی ہوگی۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ سودا نے سترہ اشعار کی ایک زمانی نظم "بزبان دکنی آمیزش" بھی لکھی ہے۔ اور دوسرا ثبوت یہ کہ سودا اور میر کے یہاں دکنی استعارات (یا وہ استعارات جنہیں ہم مختص بہ دکنی سمجھتے ہیں) اچھی خاصی تعداد میں موجود ہیں اور اس کے برعکس بھی ہے۔ یعنی بہت سے استعارات جنہیں سودا، میر، حاتم وغیرہ سے مخصوص گمان کیا جاتا ہے، دکنی میں بھی ہیں۔

اس بات سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ سخت "دکنی عنصر کو چھوڑ کر سترہویں صدی کی اُردو ہر جگہ کم و بیش یکساں تھی۔ مرور ایام کے ساتھ دہلی کی زبان زیادہ دہلی، دکن اور پورب کی کم۔ اسی اشتراک ہی کے باعث قبل ۱۷۵۰ء کے دہلی والوں میں دکنی کے غلات تعصب میں وہ سختی نظر نہیں آتی جو میر کے نکات الشعراء میں نمایاں ہے۔ بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ سترہویں صدی میں اگر "فصح" زبان کا کوئی معیار تھا تو وہ دکن ہی میں تھا۔ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ دہلی نے اپنی مثنوی "قلب مشرقی" میں مبتدیوں کو تنبیہ کی ہے کہ وہ ایسے الفاظ برتن جنہیں استاد کے استعمال کے ذریعے محنت اور فصاحت کی سند نہ مل چکی ہو۔

سترہویں صدی کا وسط آتے آتے فارسی میں ہر جگہ، حتیٰ کہ ایران اور ترکی میں بھی سبک ہندی کا بول بالا ہو چکا تھا۔ شال میں ہند مسلم ادبی فکر پر سنسکرت، برج اور اودھی کے اثر کا سلسلہ چودہویں صدی میں شروع ہو گیا تھا اور اکبر کا زمانہ آتے آتے اس کی حیثیت مسلم ہو چکی تھی۔ ۱۶۴۰ء کی دہائی میں ہم پنڈت راج گلن ناتھ کو شاہجہاں کے دربار میں دیکھتے ہیں۔ لیکن ناتھ کی سنسکرت شاعری پر سبک ہندی کے اثرات کی پرتھیاں دکھائی دیتی ہیں اور جیسا کہ شیلڈن پالک (Sheldon Pollock) نے لکھا ہے، سنسکرت شاعری کے ذکی الحس طالب علم کو سبک ہندی کی شاعری میں سنسکرت کی جھلک سن صاف نظر آ سکتی ہے۔

اگر فارسی کی مقبولیت اور ترقی اعلیٰ نے شمال میں ہندی/ریختہ کی شاعری کو پھٹنے پھولنے سے روکا تو یہ بھی ایک بہت بڑی حقیقت ہے کہ ۱۷۰۰ء کے زمانے میں جب دہلی میں اردو کا بول بالا ہونے لگا تو سبک ہندی کے اثر اور شمال نے اس نئے، جاندار اور اہتہاج انگیز اسلوب کو فروغ دینے میں بہت مدد کی جسے دلی نے دکن سے لا کر دلی میں متعارف کیا تھا۔ شاہ مبارک آبرو (۱۶۸۳/۱۶۸۵ تا ۱۷۳۳ء) نئی صدی کے پہلے بڑے شاعر ہیں۔ لیکن ہے نواب صدر الدین خان (۱۶۹۰ تا ۱۷۴۸ء/۱۷۴۸ء) نے اپنا اردو دیوان پہلے مرتب کیا ہو، لیکن وہ شخص جس کے کلام میں استاد کے انداز بوجہ حسن جلوہ گر نظر آتے ہیں، آبرو ہی ہیں۔ انھوں نے سترہویں صدی کے آخری دو ایک برس میں شعر گوئی شروع کی ہوگی اور انھوں نے ایہام گوئی بھی بہت نوعری میں اختیار کر لی ہوگی، کیوں کہ نزل میں ان کا سارا کلام اسی رنگ کا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ خسرو نے اس بات پر فخر کیا تھا کہ میں نے "ایہام ذوی الوجہ" ایجاد کیا ہے۔ خسرو کا اثر اٹھارہویں صدی کے دہلوی شعرا پر یقیناً تھا۔ وہ انھیں اپنا پیش رو مانتے تھے لیکن ایہام کے سلسلے میں ان شعرا پر فوری اثر سنسکرت، براہ برج بھاشا کا معلوم ہوتا ہے۔ مولانا محمد حسین آزاد بھی جو اردو شاعری کی "یرایت" کے شاکی ہیں، اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اردو شاعری (یعنی دلی کی شاعری) میں ایہام کا سرچشمہ سنسکرت ہی رہا ہوگا۔^{۱۷۴}

آبرو، بلکہ یوں نہیں کہ وہ تمام لوگ جنھوں نے اٹھارہویں صدی کے آغاز میں ہندی/ریختہ/دلی میں شاعری کا کاروبار شروع کیا، دلی (۱۶۶۵ تا ۱۷۶۷ء) کے جملہ اثر میں آئے بغیر نہ ہو سکے اور کئی اعتبار سے دلی اٹھارہویں صدی کے ربع اول سے کر آج تک کے سب اردو شعراء کے لیے شاعر الشعراء (Poets Poet) کا حکم رکھتے ہیں۔ ♦♦

حواشی

۱۳۱۔ جمیل جہاڻی، "تاریخ"، جلد دوم، حصہ دوم، صفحات ۱۰۰۶ تا ۱۰۰۷۔

۱۳۲۔ منشی سید عباس علی، قصہ "مہم گین" (اصل نام جنگ عظیم)، مرتبہ جیش چندر مشرا، بڑودہ، مہاراجا جاسپتی یونیورسٹی، ۱۹۷۵ء، صفحات ۲۱ تا ۲۲۔ اس کتاب کی طبع توجہ کرنے کے لیے میں بڑودہ یونیورسٹی کے صدر

شعبہ تاریخ، پروفیسر نوشیل سری واسٹوا کا مثنوی ہوں۔

۱۴۳۔ ظہیر الدین مدنی، گجری مثنویاں، صفحات ۱۵ نیز ۲۵ تا ۲۶

۱۴۴۔ جمیل جانی، تاریخ، جلد دوم، ص ۴۷

۱۴۵۔ سید مسعود حسن رضوی ادیب، شمالی ہند کی قدیم ترین اردو نظمیں، مرتبہ: اظہر مسعود، لکھنؤ، کتاب بنگر، ۸۴، ۱۹۸۱ء

صفحات ۱۸ تا ۱۹

۱۴۶۔ مسعود حسن رضوی ادیب، شمالی ہند... ص ۲۵۔ چونکہ سترہویں صدی کا نصف دوم اور اڑھائی کا زمانہ حیات

تقریباً ایک ہیں، اس لیے اغلب ہے کہ یہاں پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب نے سہواً "نصف اول" کی جگہ "نصف دوم" لکھ دیا یا ممکن ہے ہو کہ کتاب ہو۔

۱۴۷۔ یہ سب لحاظ کیجئے کہ عربی پہلے تک غیر مطبوعہ یا کتاب تھے۔ اب پروفیسر نذیر احمد کی توہین، اکوشش سے اکثر نشانے چوچکے ہیں۔

۱۴۸۔ مولوی محمد لاد: دستور الافاضل، لکھنؤ، تولی کشور پریس، ۱۸۹۹ء

۱۴۹۔ مسعود حسن رضوی ادیب شمالی ہند... ص ۷۷

۱۵۰۔ ایضاً، ص ۹۵

۱۵۱۔ قائم چاند پوری: کلیات، مرتبہ: افتداحسن، لاہور مجلس ترقی ادب، جلد اول، ۱۹۶۵ء، ص ۲۱۵

۱۵۲۔ قائم چاند پوری: کلیات، ۱۹۶۴ء، ۱۶۹۵ء۔ شعور زیر بحث کی کوئی تاریخ متعین نہیں ہو سکتی، لیکن ممکن

ہے کہ ۱۶۴۴ء سے ۱۷۹۰ء کے درمیان کہا گیا ہو۔ قائم نے اپنا تذکرہ ۱۶۴۴ء سے ۱۷۵۲ء کے زمانے

میں مرتب کیا۔ اغلب ہے کہ انھیں دونوں ان کا سابقہ و کنی ادب سے پڑا ہو۔

John T. Platts : Dictionary, OUP Edn. 1978, p.954 ۱۵۳

اس لغت میں "لجڑ" کے معنی حسب ذیل درج ہیں:

Yielding, pliant, soft, weak, feeble, lacking backbone, loose, shaky, wanting force or vigour (Language & C., as lachar ibarat), a soft or yeilding person, a weak man, a foolish fellow, simpleton, noodle.

- ۱۵۴۔ مولوی نور الحسن نیر کا کوردی: نور اللغات، لکھنؤ، اشاعت العلوم پریس، جلد چہارم، ۱۹۳۱ء، ص ۳۸۴
۱۵۵۔ معنی دیوان مصحفی، دیوان ہشتم، پٹنہ، خدابخش لائبریری، ۱۹۹۵ء، ص ۵۲، ۱۶۱، متن مبنی بر نسخہ خدابخش

مرتبہ و مطبوعہ عابد رضا بیدار

- ۱۵۶۔ محمود شیرانی، مقالات، جلد دوم، صفحات ۹۷ تا ۹۷

- ۱۵۷۔ رام بابو سکسینہ: A History of Urdu Literature، جوتن میں استعمال کرنا
ہوں وہ مرزا محمد عسکری کا اردو ترجمہ ہے۔ لکھنؤ، نول کشور پریس، ۱۹۴۱ء۔ زبانی کا بیان اس کتاب
میں صفحہ ۲۰۹ پر ہے۔

- ۱۵۸۔ حامد حسن قادری: داستان تاریخ اردو، کراچی، اردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۸۸ء (اول اشاعت ۱۹۴۱ء)
صفحات ۳۳ تا ۳۳

Annemarie Schimmel : Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbal, Fascicle three of vol. VIII of Jan Gonda's A History of Indian Literature, Wiesbaden, 1975, p.157.

- ۱۶۰۔ علی جواد زیری: A History of Urdu Literature, New Delhi, Sahitya Academy, 1993, pp 67-68, 119-120

- ۱۶۱۔ جعفر زبلی کا صرف ایک جلد ایڈیشن ہے، نعیم احمد کلیات جعفر زبلی، علی گڑھ، ادبی اکیڈمی، ۱۹۷۹ء
اس کا دیباچہ ذرا ہلکا ہے۔ لیکن نعیم احمد اس بات کے لیے تقریب کے مستحق ہیں کہ انہوں نے متن
میں نہ تحریف کی ہے نہ قطعے لگائے ہیں۔

- ۱۶۲۔ بہاؤتین محمود شیرانی کا قلم کردہ ہے، مقالات، جلد دوم، صفحات ۱۱۶ تا ۱۱۹، مضمون کی شکل میں یہ ۱۹۴۶ء
میں چھپا تھا۔ اس کے بعد مسعود حسین اور نور الحسن ہاشمی نے اسے قدیم اردو، نمبر ۱، حیدر آباد، عثمانیہ یونیورسٹی
۱۹۷۵ء کی شکل میں نکالا۔ یہی متن یونیورسٹی آف اکیڈمی نے ۱۹۷۵ء میں شائع کیا۔

- ۱۶۳۔ افضل کے لیے دیکھیں، جہیل جاہلی تاریخ، جلد اول، صفحات ۶۲ تا ۶۷۔ زبلی کے لیے جاہلی، تاریخ جلد دوم، مسعود
صفحات ۹۱ تا ۹۵، حریف لاخط ہو، گیان چند اور سیدہ جعفر تاریخ، جلد پنجم، صفحات ۱۰۱ تا ۱۰۳ (افضل) اور

صفحات ۷ تا ۳۷ (نرٹی)

۱۶۴۔ میر حسن، تذکرہ شعراء، (۱۷۷۴/۱۷۷۸ء)، مرتبہ: نواب حبیب الرحمن خاں شروانی، علی گڑھ، انجمن ترقی اردو، ۱۹۶۱ء، صفحہ ۴۱۔ میر حسن کے علاوہ اٹھارہویں صدی کے تذکرہ نویسوں میں صرف قائم نے افضل کا نام لیا ہے۔

۱۶۵۔ سورا، کلیات، مرتبہ: عبدالباری آسکی، جلد دوم، لکھنؤ، نول کشور پریس، ۱۹۶۲ء، صفحات ۲۴۵ تا ۲۴۶۔
 ۱۶۶۔ محمد حسین آزاد، آب حیات، صفحہ ۹۹۔ ملحوظ رہے کہ آبرو کا وطن آگرہ تھا اور آگرہ برج کے علاقوں میں بہت اہم ہے۔

تفسیر میبیدی

کبیر احمد جاشی

ان فنوں کی طرح کتابوں کی بھی قسمت ہوتی ہے۔ بہت سی کتابیں ایسی ہوتی ہیں جو عالم وجود میں آنے کے بعد ہاتھوں ہاتھ لی جاتی ہیں اور ان کے اتنے قلمی نسخے مہیا کر لیے جاتے ہیں کہ ہزار ڈیڑھ ہزار سال بعد جب چھاپہ خانہ عالم وجود میں آتا ہے تو ان کا کوئی نہ کوئی قلمی نسخہ دستبرد زمانے سے بچا رہتا ہے جس کو مشین کے ذریعے چھاپ کر آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ کر دیا جاتا ہے۔ ایسی بھی کتابیں ہوتی ہیں جو ہوتی تو اہم ہیں مگر کارکنان قضا و قدر ان کو مستعمل بنا دیتے ہیں جو تھوڑی دیر تک اپنی چمک دکھا کر اس طرح غائب ہو جاتی ہیں کہ پھر ڈھونڈے ہاتھ نہیں آتیں۔ ان کا ذخیرہ کچھ دوسری کتابوں میں مل جاتا ہے۔ تیسری اور آخری قسم ان کتابوں کی ہے جو ہزار سو ہزار سال پہلے لکھی جاتی ہیں۔ چند صدیوں تک تو لوگ ان کو حریر جان بنائے رکھتے ہیں۔ پھر رفتہ رفتہ ان کی مقبولیت میں کمی آنے لگتی ہے۔ ہوتے ہوتے وہ وقت بھی آ جاتا ہے جب لوگ ان کو کھیر فراموش کرنے لگتے ہیں۔ صدیوں بعد جب گردشِ دوراں کا ایک دور مکمل ہو جاتا ہے اور دوسرے کا آغاز ہو جاتا ہے تو اس قبیل کی کتابوں پر دیدہ و روی کی نگاہیں پڑتی ہیں، ان کو زمانے کے مروجہ اصولوں کے مطابق مرتب کیا جاتا ہے، ان کی معنویت و اہمیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ بعد ازاں مشین کے ذریعے چھاپ کر آئندہ کے لیے محفوظ کر دیا جاتا ہے۔ ایسی کچھ کتابوں کی متعدد اشاعتیں ہوتی ہیں، کچھ ایک بار شائع ہونے کے بعد چھاپہ خانے کا منہ نہیں دیکھتیں اور گھس

تیس سال ہی کے اندر اندر مخطوط کے ذیل میں شمار ہونے لگتی ہیں۔ تفسیر میبدی یعنی کشف الاسرار و عدۃ الابرار کا شمار کتابوں کی درج بالا تیسری قسم میں کیا جاسکتا ہے۔ یہ تفسیر چھٹی صدی ہجری کے اوائل (۵۲۰ھ) میں لکھی گئی تھی۔ کہتے ہیں کہ اس کا شمار اپنے زمانے کی مشہور ترین تفسیروں میں میں ہوتا تھا، اس وجہ سے اس کے متعدد مکمل اور نامکمل مخطوطے دنیا کے مختلف کتاب خانوں میں محفوظ رکھے گئے۔ قدرت نے اس کے زورِ طبع سے آراستہ ہونے کا زمانہ چودھویں صدی ہجری مقرر کر رکھا تھا اور اب سے نصف صدی پہلے ایران کے مشہور دانشور، ماہر تعلیم، وزیرِ دسفات کار و ڈاکٹر علی اصغر حکمت کے لیے یہ شرفِ مخصوص کر رکھا تھا کہ یہ کام اُن کے ہاتھوں انجام پائے۔ چنانچہ انھوں نے ۱۹۵۲ء (۱۳۷۱ھ) میں اس تفسیر کی پہلی جلد تہران یونیورسٹی کی طرف سے شائع کر دوائی جو بڑی تقطیع کے ۸۰۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس جلد میں صرف سورۃ فاتحہ و سورۃ بقرہ کی تفسیر ہے۔ اردو وائل طبعہ کشف الاسرار کے نام اور جتہ فارسی عبارتوں سے پروفیسرِ نذیر احمد صاحب کے مقالے حکیم سائے غزنوی کی مقبولیت خود اپنے زمانے میں کے ذریعے آشنا ہوا جو ۱۹۸۸ء کے مجلہ علوم اسلامیہ علی گڑھ میں اصل کتاب کی اشاعت کے چھتیس برسوں کے بعد شائع ہوا تھا۔ پروفیسرِ نذیر احمد صاحب نے مذکورہ مقالے کی اشاعت کے دس سالوں کے بعد اس کے متن کا ایک تحلیلی مطالعہ پیش کیا جا رہا ہے۔ بے محل نہ ہوگا اگر یہاں اس بات کی طرف اشارہ کر دیا جائے کہ ڈاکٹر علی اصغر حکمت نے مکمل تفسیر کو دس جلدوں میں مرتب کیا ہے جو ساری کی ساری تہران یونیورسٹی سے شائع ہو چکی ہیں۔ انھیں سب سے کم ساری جلدوں کا حاصل مطالعہ پیش کرنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے۔ درج ذیل سطور میں جو کچھ عرض کیا جا رہا ہے وہ صرف پہلی جلد کا حاصل مطالعہ ہے۔

کشف الاسرار و عدۃ الابرار کے متعدد مخطوطوں کے مطالعے کے بعد ڈاکٹر علی اصغر حکمت نے اس تفسیر کے مصنف کا پورا نام اور لقب، جو کسی مخطوطے کے سرورق سے نقل ہوگا، یوں تحریر کیا ہے "امام السید رشید الدین ابی الفضل بن ابی سعید احمد بن محمد بن محمود المیبدی" لیکن ڈاکٹر سید حسن سادات نامری اور منچہر دانش پڑوہ نے اپنی مشترکہ تالیف ہزار سال تفسیر فارسی میں شیخ الاسلام ابو الفضل احمد بن ابی سعد بن محمد بن احمد مہرزد میبدی تحریر کیا ہے۔ ان دونوں ناموں میں جو فرق ہے اُس کے بارے میں کہا نہیں جاسکتا کہ غلطی کس سے اور کہاں ہوئی ہے کیونکہ کشف الاسرار

کے مقدمے اور ہزار سال تفسیر فارسی دونوں میں اپنے اپنے مآخذ کی نشاندہی نہیں کی گئی ہے۔ ایک سوال اور بھی ہوتا ہے یہ ہر نزد کا لفظ کس کے لیے استعمال ہوا ہے؟ شیخ الامام ابو الفضل احمد (علی اصغر مکت کے امام السید رشید الدین ابی الفضل) کے لیے یا محمد بن احمد (جن کو علی اصغر مکت محمد بن محمود قرار دیتے ہیں) کے لیے۔ اگر آخر الذکر کے لیے یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصنف کے ہر ادا عالم فاضل بزرگ تھے جن کو ان کے دیار کے لوگ ہر نزد (یزد کا سورج) کہہ کرتے تھے۔ اگر یہ لفظ خود مفسر کے لیے استعمال ہوا ہے تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی اپنی زندگی ہی میں یا انتقال کے بعد اتنی مقبولیت حاصل ہو چکی تھی کہ بجائے "مید کا سورج" کہنے کے لوگ ان کو "یزد کا سورج" کہنے لگے تھے۔ یاد رہے کہ میدان آج بھی ضلع یزد کا ایک پس ماندہ گاؤں ہے مگر صاحب کشف الاسرار ودعۃ الابرار کا مولد و مکن ہونے کی وجہ سے علمی دنیا میں اصفہان و شیراز و رے کے کسی طرح کم مشہور نہیں ہے۔

نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں خلاصہ تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید از کشف الاسرار دہ جلدی، از خواجہ عبد اللہ انصاری کا بھی ذکر کر دیا جائے جس کو جناب حبیب اللہ آموزگار نے دو جلدوں ۱ جلد اول ۵۸۳ صفحات، جلد دوم ۶۷۱ صفحات، مجموعی صفحات ۱۲۵۴ میں انشارات اقبال سے شائع کر دیا ہے جس کی چھٹی طباعت ۱۳۶۸ھ شمس (۱۹۸۹-۹۰) میں منظر عام پر آئی تھی اور یہی اشاعت اس وقت ہمارے پیش نظر ہے۔ اس خلاصے کے مقدمے میں حبیب اللہ آموزگار صاحب نے بھی دوسروں کی رایوں کی ہمنوائی کرتے ہوئے تحریر کیا ہے: "اصل آن از خواجہ عبد اللہ انصاری و شرح تفصیل آن از امام رشید الدین احمد بن محمود میبدی است۔ ہم آگے کی سطروں میں اس بات کو سمجھنے کی کوشش کریں گے کہ کشف الاسرار ودعۃ الابرار کے نام سے جو متن ہمارے سامنے ہے اس میں کتنا حصہ خواجہ عبد اللہ انصاری کا ہے اور کتنا رشید الدین احمد بن محمود میبدی کا؟ اس وقت ہم اُن چند الفاظ کو یہاں نقل کر رہے ہیں جو باپنجویں اور چھٹی صدی ہجری کی سناری زبان میں مستعمل تھے اور اب متروک ہو کر تاریخ کے صفحات میں گم ہو کر رہ گئے ہیں۔ ان الفاظ کا استعمال میبدی کی تحریر میں ہوا ہے۔ جناب حبیب اللہ آموزگار نے اپنے خلاصے میں بڑی مختصر سی فہرست شائع کی ہے جس کو ہم یہاں من و عن نقل کرتے ہیں:

آزادی = سپاس گزاری 'افسوس = سہمہ، اوکندن
 = انگندن 'بند در = در بند، بوسیدن = امیدداشتن۔ توقع
 داشتن، پائیدن = نگاہ داشتن، پشتی داشتن = توکل کردن، پائیدن
 = ہم بستری بازن کردن۔ لمس کردن = تاوشتن = ایستادگی کردن
 - تاوشتن = تابش، تاوئندہ = سخت توانا، قوی در قوی = دو چہند از
 درواخ = تن درستی۔ بہبودی، دست باز داشتن = زن (را؟) -
 طلاق دادن، سندن = گرفتار، ستردن = نابود و محو کردن، ستھیدن
 = بلع کردن، سوریان = سودو زیان، کاوین = مہر، کاہن، کھتن
 = شکافتن و گرفتار، گوئوان = گنہبان، گوشیدن = حفظ کردن، فا
 = با، واستادن = ایستادن، درنگ کردن، ور = بر، یادیدن
 احاطہ، یازیدن = کشیدن، یالیدن = جنگ کردن۔

زیر نظر تفسیر کو ایک مدت دراز تک خواجہ عبد اللہ انصاری کی تحریر کردہ تفسیر سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس غلط فہمی کو عام کرنے کی ذمے داری خود صاحب کشف الاسرار و عدۃ الابرار پر عائد ہوتی ہے جنہوں نے اس کتاب کے شروع ہی میں اس بات کا اعلان "فرمادیا ہے کہ ان کی تحریر کردہ تفسیر خواجہ عبد اللہ انصاری کی تفسیر سے مستفاد ہے۔"

خواجہ عبد اللہ انصاری (۱۰۹۶ھ/۱۶۸۱ - ۱۱۰۸ھ/۱۶۹۸) جو پیر ہرات کے نام سے مشہور ہیں، پانچویں صدی ہجری کے انتہائی مشہور و مقبول صوفی، عالم اور ادیب تھے۔ ان کو عربی اور فارسی دونوں زبانوں پر یکساں قدرت حاصل تھی (یاد رہے کہ ان کی مادری زبان ہندی تھی) انھوں نے عربی زبان کی مشہور کتاب طبقات الصوفیہ کا اسی زبان یا بولی میں ترجمہ کیا تھا، اُن کے اکثر آثار دستبرد زمانہ سے محفوظ ہیں مگر اُن کی تحریر کردہ تفسیر کا ایک ورق بھی محفوظ نہیں ہے۔ جتنی کہ اُن کی تفسیر کے اقتباسات یعنی طرہ پر دوسری تفسیروں میں بھی تلاش نہیں کیے جاسکتے۔ ہماری محدود نظر جہاں تک جاسکی ہے خواجہ عبد اللہ انصاری کے ایک بھی تذکرہ نگار نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ ان کی تفسیر عربی زبان میں لکھی گئی تھی یا فارسی زبان میں۔ خود کشف الاسرار میں

اس طرح کی کوئی صراحت نہیں ہے علاوہ برائین احمد بن محمد میبدی نے اپنے آغاز کلام میں لکھا ہے کہ خواجہ عبد اللہ انصاری کی تحریر کردہ تفسیر ایجاز و اختصار کا اعجاز تھی۔ اس لیے انھوں نے عبد اللہ انصاری کے انکار و خیالات کو اپنی تفسیر کے ذریعے کھولنے کی کوشش کی ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے خواجہ عبد اللہ انصاری کی تفسیر کا ہر ہر ورق برباد ہو چکا ہے۔ اس لیے ہمارے لیے یہی فیصلہ کرنا ضرور ہے کہ رشید الدین احمد بن محمد میبدی کی تفسیر میں کس حد تک خواجہ عبد اللہ احرار کے انکار و خیالات اُن کے الفاظ یا رشید الدین احمد بن محمد میبدی کے الفاظ میں محفوظ و موجود ہیں۔ صرت وہ مقامات جہاں پر خواجہ عبد اللہ انصاری کا صراحتاً نام لیا گیا ہے اُن کے مسلم سے نکلے الفاظ پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔ ان مقامات کے علاوہ بقیہ ساری کی ساری تحریر رشید الدین احمد بن محمد میبدی کی معلوم ہوتی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ میبدی نے جہاں جہاں خواجہ عبد اللہ انصاری کا حوالہ دیتے ہوئے کوئی بات لکھی ہے اُن سب اجزاء کو کشف الاسرار سے الگ کر لیا جائے اور پھر اُن کا موازنہ و مقابلہ اُن کے دستبرد زمانہ سے محفوظ رسائل مثلاً مناقبات نامہ، نصائح، قلندر نامہ اور الہی نامہ وغیرہ سے کر کے دیکھا جائے کہ میبدی نے کس حد تک اور کہاں کہاں سے خواجہ عبد اللہ انصاری کی تحریروں سے استفادہ کیا ہے۔ یہ مطالعہ بہت دلچسپ اور مفید نتائج کا حامل ہو گا کاش کسی صاحب قلم عالم کا دھیان اس طرف مبذول ہوتا۔

زیر نظر تفسیر کا مطالعہ کرتے وقت بعض بعض مقامات پر تو شبہ ہونے لگتا ہے کہ میبدی نے محض تبرکاً خواجہ عبد اللہ انصاری کا نام لیا ہے ورنہ اصلاً یہ تفسیر انہی کی کاوش فکر کا نتیجہ ہے۔ اگر ایک طرف خواجہ عبد اللہ انصاری کی تفسیر ایجاز و اختصار کا شاہکار تھی تو دوسری طرف میبدی کی تفسیر ”الطائب کا شاہکار ہے۔ انھوں نے ایک آیت کی تفسیر تین فوہوں میں لکھی ہے جس کو وہ نوبت اول سے سوم کرتے ہیں۔ اس میں کلام پاک کی آیت کے چھوٹے چھوٹے فقرے اور اُن کا فارسی ترجمہ درج کیا گیا ہے اور اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی گئی ہے۔ نوبت دوم میں اُس آیت کی واقعی تفسیر ہے اور نوبت سوم میں آیت زیر بحث کی تصوفانہ توجیہ و تاویل و تشریح ہے اور اس نوبت میں خواجہ عبد اللہ انصاری کا بار بار حوالہ دیا گیا ہے۔ ایک ایک آیت کا تین تین انداز سے مطالعہ کرنے کی وجہ سے کبھی کبھی ایک آیت کی تفسیر چندہ شائع شدہ صفحات میں سہ سہی ہے

جس کی وجہ سے ایک عام آدمی کے لیے اس تفسیر سے استفادہ کوئی خوش کن عمل نہیں ہوتا۔ علاوہ
 براہین رشید الدین احمد بن محمود مہدی کی زبان کا سمجھنا بھی صرف فارسی زبان جانتے والوں کے
 بس کی بات نہیں ہے۔ اگرچہ انھوں نے یہ تفسیر ۵۲۰ھ میں مکمل کی تھی اور اُس وقت تک تمام
 فارسی نویسی کا آغاز ہو چکا تھا مگر مہدی کی تحریر اتنی عربی آمیز ہے کہ صرف فارسی زبان جانے
 والا اُس کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ رشید الدین احمد بن محمود مہدی نے نوبت دوم میں حناص طور سے
 اتنے بڑے بڑے عربی کے ٹکڑے بغیر ترجمے کے نقل کر دیے ہیں کہ جب تک آدمی عربی زبان سے واقف
 نہ ہو اس کو سمجھ سکے گا۔ اس تفسیر کا یہی وصف "اس کے علمی پائے کو بلند بھی کرنا ہے اور"
 اس کا نقص "بھی قرار پاتا ہے۔

باوجود اس کے کہ مہدی کی تحریر کردہ تفسیر "جمیع طبعیت" سے گراں بار ہے اور اُس سے
 استفادہ کرنا ہر پڑھ لکھے شخص کے بس کی بات نہیں ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ماموں کی غفلت
 میں اس کو قبولیت حاصل رہی ہے۔ ۵۲۰ھ کی تحریر کردہ اس تفسیر کو جب چودھویں صدی ہجری
 میں مرتب کیا گیا تو صرف فردا بعد کی کوششوں سے اس کے نو مکمل اور نامکمل خطوط دریافت
 ہوئے جو ترکی، افغانستان اور ایران کے کتابخانوں میں محفوظ تھے۔ ڈاکٹر علی اصغر حکمت کے
 پھر کسی شخص نے اس بات کی کوشش نہیں کی کہ اس کے مزید خطوط کے حصول کی سوجھ
 بھد کرنا۔ وہ نہ مکن تھا کہ یہ تعداد تین گنی یا چار گنی ہو چکی ہوتی۔ افسوس ہے کہ ڈاکٹر علی اصغر
 نے اپنے ہمیشہ منظر غلطوں کے بارے میں کوئی تفصیل اطلاع درج نہیں کی ہے جس سے
 غلطوں کی قدامت اور ان کی دوسری خصوصیات کے بارے میں کوئی علم ہو سکتا۔ اس وقت ہم
 یہی کہا جاسکتا ہے کہ قدرت نے کشف الاسرار و کشف الاررار کو دستبرد زانہ سے محفوظ رکھا اور
 اس کے سال تالیف کے نو سو سال کے بعد افادہ عام کی راہیں کھول دیں۔

رشید الدین احمد بن محمود مہدی نے اپنی زیر بحث تفسیر میں دو اہم تفسیری مسائل کی طرف
 بھی اشارے کیے ہیں، آیات کی نشان زدوں کی تحریر کی ہے۔ علاوہ براہین مسئلہ اور تفصیل کے
 عنوانات سے اپنے قاری کی ذہنی تشنگی کے لیے قابلِ تہم و تہم بھی فراہم کیا ہے جس کے خارج مطالعے
 کے ذریعے پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور چھٹی صدی ہجری کے رجب الاول کے ایران کے مذہبی

متنقات اور ان مسائل تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے جو اُس زمانے کے مسلح کے ایسے مسائل تھے جن کو حل کرنے کے لیے اپنے اپنے علم و استعداد کے مطابق ہر مفسر اور ہر عالم سرگرداں تھا۔ ڈاکٹر سلوات نامری نے مہدی کو شافعی، اشعری قرار دیا ہے مگر اس بات کی نشان دہی نہیں کی ہے کہ یہ بات انھوں نے کس کتاب کے حوالے سے لکھی ہے تاہم ان کی یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کیونکہ کشف الاسرار و حۃ الابرار میں جہاں جہاں کلام پاک کی آیتوں سے فقہی مسلوں کا استخراج کیا گیا ہے وہاں وہاں ائمہ اربعہ میں سے کسی کے مسلک کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو امام شافعیؒ کے مسلک کا ضرور ذکر کیا گیا ہے۔ یہاں پر ہم اپنے قارئین کی توجہ ایک اہم نکتے کی طرف مبذول کرانا ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ ایک معلوم و معروف حقیقت ہے کہ خواجہ عبداللہ انصاری صلی اللہ علیہ وسلم کے پیرو اور اُس پر عامل تھے، مہدی کے بارے میں ابھی ابھی تحریر کیا جا چکا ہے کہ اُن کے شافعی المسلک ہونے میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ ایک شافعیؒ نے ایک صلی کی تفسیر کو سامنے لکھ کر اپنی تفسیر کیوں تحریر کی؟ کیا کسی شافعی المسلک عالم کی تفسیر کو سامنے رکھ کر مہدی یہ کام انجام نہیں دے سکتے تھے؟ اس سوال پر غور کرنے کی ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ بعض تاریخوں میں لکھا گیا ہے کہ چھٹی صدی ہجری کے ایران میں شیعوں کے فقہی مسلوں کی باہمی جنگ نے ایران کے مسلح کو عقب ماندہ بنانے میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ نظریہ انتہا پسندی کا حامل ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ باہمی فقہی اختلاف رہا ہوگا مگر شبہ اس میں ہے کہ یہ اختلاف کشت و خون تک پہنچ گیا ہوگا، اگر ایسا ہوتا تو شافعی احمد بن محمد مہدی صلی اللہ علیہ وسلم خواجہ عبداللہ انصاری کی تحریر کی مدد پر اپنی مذکورہ کشف الاسرار و حۃ الابرار کی شکل میں دُنیا کے سامنے موجود ہے۔ اب ہم کشف الاسرار کے متن کے مطالعے کا آغاز کرتے ہیں۔ سب سے پہلے نمونے کے طور پر سورہ بقرہ کی پانچ آیتوں کے ایک مجموعے کو نقل کرتے ہیں جن کو موجودہ متن میں ایک ہی جگہ لکھا ہے۔ یہ بات معلوم نہ ہو سکی کہ یہ ترتیب مفسر کی ہے یا کاتب کی یا ترتیب تفسیر کی بہر حال ان بات کی تینوں "نوٹوں" کو ملحِ اُن کے اُردو ترجمے کے ذیل کی سطور میں نقل کیا جاتا ہے تاکہ اندازہ لایا جاسکے کہ ہر نوٹ میں مہدی کا انداز فکر و بیان کیا ہے :

”الترجمة الاولى- قوله تم: ان الصفاء المروءة من شعائر الله“

صفا اور مردہ از نشاںهای ملت اللہ است، فمن حج البیت، ہر کہ قصد و آہنگ خانہ کند "اداعتمہ" یا زیارت خانہ نمود، "فلا جناح علیہ" برونگی نیست، "ان یعطونہما" کہ طواف کنند میان آن ہر دو "ومن تطوع خیرا" و ہر کہ از طوع و خواست دل خوشی کاری کند، "فان اللہ مشکرا علیہ" اللہ سپاس دارست و پاداش دہ بجز وارخطی وانا۔"

[پہلی نوبت۔ اللہ تعالیٰ کا قول: صفا اور مردہ اللہ کی نعمت کی یادگار ہیں۔ ہر وہ شخص جو کہ گھر (کعبہ کے منبر) کا ارادہ کرتا ہے، یا گھسر کی زیارت کے لیے اس میں داخل ہوتا ہے، اس پر کوئی پریشانی نہیں ہے کہ وہ ہر دو (یعنی صفا اور مردہ) کے درمیان طواف کرے، ہر وہ شخص جو کہ اپنے دل کی خواہش اور رغبت سے کام کرے تو اللہ عقلمند و مصلحتی کے کردار پر سزا اور جزا دینے والا ہے۔]

"ان الذین یکتمون۔ ایشان کہ پنہان میدارند" وما انزلنا آنچہ ما فرو فرستادیم "من البینات" از پیناں مہمای روشن و نشانهای پیدا "والصدی" و راہ نمونی، "من بعد ما بیننا و الناس" پس آنکہ ما آنرا پیدا کریم مردمانرا، "فی الکتاب" در نامہ خویش "اولئک یلعنہم اللہ" ایشان آئند کہ اللہ لعنت میکند بر ایشان، "و یلعنہم الا لعنون" و بایشان میرسد لعنت لعنت گراں۔"

[وہ لوگ جو کہ اس (چیز) کو مخفی رکھتے ہیں جس کو ہم نے نازل فرمایا ہے] واضح بیناموں اور کھلی ہوئی نشانوں کے ساتھ، اور راہ ہدایت اس کے بعد ہم نے اس کو انسانوں پر ظاہر کیا، اپنی (نازل کردہ) کتاب میں، یہ وہ لوگ ہیں جن پر اللہ لعنت کرتا ہے، اور ان پر لعنتیں کی (بھی) لعنت پہنچتی ہے۔]

”الا الذین تابوا“ مگر ایساں کہ توبہ کر دند، ”اصحوا“ وتباہ
 کردہ راست کر دند، ”وبینوا“ و پھان کردہ پیدا کر دند، ”فادلک
 اقوب علیہم“ ایساں آند کہ ازیشاں توبہ پذیرم، ”وانا
 التواب الرحیم“ و منم خداوند توبہ پذیر بخشایندہ مهربان۔
 [مگر وہ لوگ جنہوں نے کہ توبہ کی، اور کی ہوئی غلطی کو درست کیا،
 اور جس چیز کو انہوں نے پوشیدہ کیا تھا اُس کو ظاہر کیا۔ یہ وہ لوگ
 ہیں جن کی توبہ میں قبول کرتا ہوں، میں توبہ قبول کرنے والا اور بخشش
 کرنے والا اللہ ہوں۔]

”ان الذین کفروا“ ایساں کہ کافر شدند بخدای خویش، ”وما
 توادھم کفاسا“ و بمر دند و ایساں بر کفر خویش بودند، ”اولک
 علیہم لعنة اللہ“ ایساں کہ بریشانت لعنت خدا ”والملائکۃ
 ولعن فرشتگان وی“ و الناس اجمعین^{۱۳۱} ”ولعن را
 راساں مردمان صہ۔“

[وہ لوگ جنہوں نے اپنے خالق کا انکار کیا، اور مر گئے اور وہ لوگ اپنے
 انکار پر قائم تھے، یہ وہ لوگ ہیں جن پر اللہ کی لعنت (ہے) اور اُس
 کے فرشتوں کی لعنت (ہے) اور تمام راہ راست پر چلنے والوں کی
 لعنت ہے۔]

”خالدین فیہا“ جاوید ان در آتش ایساںند، ”لا یخفف عنهم
 العذاب“ سبک نکند ازیشاں عذاب مرگز، ”ولاہم ینظرون“^{۱۳۲}
 و نہ در ایساں نکزند۔

[یہ لوگ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے، ہرگز ان کے عذاب کو (اللہ) ہلکا نہ
 کریں گے (اور نہ) (ہی) اُن پر نظر کر کم کریں گے۔]

”النوبة الثانیہ۔ قول تم: ”ان الصفاء والمردۃ“ صفا

سک سپید سخت باشد یعنی صافی کہ در آل مصیح خطی نبود از خاک و گل
 و غیر آن، و مروه سنگی باشد سیاه و دست و نرم کہ زود شکستہ شود۔ و گفته
 اند آدم و حوا چون آنجا رسیدند آدم بکہ صفا فرآمد و حوا بکہ مروه پس
 صرد و کہ را بنام ایشان باز خوانند، صفا از آن خوانند کہ آدم صنی آنجا
 فرو آمد، و مروه از آن گفت کہ مرأه یعنی جفت آدم آنجا فرو آمد۔ "من
 شعائر اللہ" ای متعبداتہ الہی اشعرھا اللہ، ای جعلھا
 اعلاما لنا۔ شعائر اللہ اعلام دین حق باشد و نشانهای ملت ضعیفی
 اما ایما ناسک حج می خواصد، فکانہ قال۔ "ان الطواف بالصفاء
 و المروۃ من اعلام دین اللہ و مناسک حجہ" طواف کردن میان
 صفا و مروه از مناسک حج است و از کارکان آن، و این طواف آنست
 کہ علیٰ آئرا۔ سبی۔ خوانند، مصطفیٰ ع گفت۔ "ان اللہ کتب علیکم لسی
 کما کتب علیکم الحج" و قالت عائشہ۔ لعمری ما حج من لم
 یسح بین الصفاء و المروۃ، لان اللہ سبحانہ یقول "ان الصفاء
 المروۃ من شعائر اللہ"۔ و مصطفیٰ ع چون برابر صفا رسید این آیت
 برخواند، آنکہ گفت۔ "ابدأ ببدء اللہ بہ، فبدءاً بالصفاء، فی علیہ
 حتی اذا رأی البیت مشی، حتی اذا قصوت قد ما فی الوادی سعی۔
 [دوسری نوبت۔ ارشاد باری تعالیٰ "ان الصفاء المروۃ۔ صفا
 سفید سخت چہر ہوتا ہے یعنی آتنا صاف کہ اُس میں گرد، مٹی و غیرہ
 کی کوئی طاوٹ نہیں ہوتی اور مروه کالا، کمزور اور نرم چہر ہوتا ہے
 جو کہ جلد ٹوٹ جاتا ہے اور لوگوں کا قول ہے کہ آدم اور حوا جب
 وہاں پہنچے تو آدم صفا پہاڑی پر اترے اور حوا پہاڑی مروه پر۔ بعد
 ازاں لوگوں نے دونوں پہاڑیوں کو ان کے ناموں سے موسوم کیا۔ لوگوں
 نے صفا نام اس لیے رکھا کہ اُس پر آدم صنی کا نزول ہوا تھا (دوسری

پہاڑی کو) مردہ اس لیے کہا کہ وہاں مرؤۃ (مورت) یعنی آدم کی المیہ اتری تھیں۔ نشانوں میں سے ہیں اللہ کی۔ یعنی یہ دونوں عبادت کی جگہیں ہیں جن کو اللہ نے ہمارے لیے نشانیاں بنائی ہیں۔ اللہ کی نشانیاں (شعائر اللہ) جن سے دین حق اور ملت حنیف کی نشانوں کا اعلان ہوتا ہے، لیکن یہاں (اس سے) حج کے مناسک مراد ہیں۔ گویا کہ آپ نے اس طرح فرمایا ”صفا اور مردہ کا طواف اللہ کے دین کا اعلان اور حج کا (ایک) رکن ہے“ اور یہ وہی طواف ہے جس کو علماء سنی کہتے ہیں۔ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ”اللہ تعالیٰ نے تم پر سنی کو اسی طرح فرض کیا ہے جس طرح حج کو۔ (جناب) عائشہؓ فرماتی ہیں ”میری زندگی کی قسم جس نے صفا اور مردہ کے درمیان سنی نہ کی اُس نے حج نہ کیا“ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ”صفا اور مردہ اللہ کی نشانوں میں ہیں۔“ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) جب (کوہ) صفا کے مقابل پہنچے تو یہ آیت پڑھی۔ پھر اُس وقت فرمایا ”میں وہیں سے شروع کروں گا جہاں سے اللہ نے شروع کیا ہے۔ چنانچہ آپ نے صفا سے شروع کیا اور اس پر پڑھ گئے۔ یہاں تک کہ جب خانہ کعبہ نظر آگیا تو ٹہل کر چلنے لگے حتیٰ کہ جب آپ نیچے اتر آئے تو سنی کرنے لگے۔“]

”ابن عباس قوی را دید کہ میان صفا و مردہ طواف میکردند، گفت این سنت مادر اسمعیل است کہ چون اسمعیل گرسنه و تشنه شد و دی تنہا بود کس از آدمیان حاضر نہ، و طعام و شراب نہ، برخاست و بکہ صفا برخیزد و روی در وادی کرد، تا خود چشکس را بیند چشکس را ندید فرو آمد، چون بادی رسید گوشہ دروغ برگرفت و بستانفت، و گرم برفت تا بر مردہ رفت، و در بخت کس را ندید، دیگر بارہ فرو آمد و صد صفا کرد“

تا ہفت بار چنین گشت، پس رب العالمین برکات قدم دیراومتا
سنت دیرا آن طوان برہانیاں فرض کردا بقیامت۔“

[ابن عباس نے ایک جماعت کو دیکھا جس کے افراد صفا اور مردہ کے درمیان طوان کر رہے تھے۔ انھوں (ابن عباس) نے کہا: یہ اسماعیلؑ کی دالہ کی سنت ہے۔ جب اسماعیل بھوکے اور پیاسے ہوئے اور وہ اکیلے تھیں اور وہاں نہ کوئی انسان موجود تھا اور نہ کھانے پینے کی کوئی چیز۔ وہ اٹھیں اور کوہ صفا پر چڑھ گئیں اور اپنا چہرہ نیچے کی طرف کیا (یعنی نیچے دیکھا) کہ وہ کسی شخص کو دیکھ لیں، انھوں نے کسی شخص کو نیچے نہ دیکھا (تو) نیچے اتر آئیں جب وادی میں پہنچیں تو قہقہے کا کونہ پکڑا اور بھاگیں، اور تیزی سے بھاگیں حتیٰ کہ مردہ پر جا پہنچیں، انھوں نے (نیچے) نظر ڈالی مگر کسی کو بھی نہ دیکھا، وہ دوبارہ نیچے آئیں اور صفا پر (پہنچے) کا ارادہ کیا۔ اسی طرح وہ سات مرتبہ آئیں اور گئیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اُن کے قدموں کی توصیف اور پیروی میں اس طوان کو دنیا والوں کے لیے قیامت تک فرض کر دیا۔]

”فن حج البیت ادا عتمہ....“۔ معنی حج و عمرہ زیارت کردن حائز کعبہ را، و تہہ آن داشتن۔ میگوید ہر کج کندی عمرہ فلاح جناح علیہ ان یطوف بھا۔ ہر دی تنگی نیست کہ میان صفا و مردہ سعی کند۔ تشدید در طوار از اختتام است در طوار، اصل آن۔ میتوطن۔ است۔ و اصل قہہ است کہ در زمان جاہلیت مروی وزنی در کعبہ شذن بدفاشتہ فی، و نام مرد اساف بن علی بود و نام زن۔ نائلۃ بنت الدلیک، ہر دو راسخ کر وند، پس عرب ایشانرا بیرون آوردند، و ہجرت رایچی بر صفا نھاند و یکی را بر مردہ، تا نطق از اطراف میا مدند و ایشانرا میدیدند۔“

”فن حج البیت ادا عتمہ....“۔ حج کے معنی خانہ کعبہ کی زیارت کا

ارامہ کرنا اور عہدہ کے معنی اس کی زیارت کرنا ہے۔ (اللہ تعالیٰ کا) ارشاد ہے: ”مَنْ تَخَصَّصَ يَوْمَئِذٍ خَمْرًا أَوْ مَرَّةً (صفا اور مردہ) کے درمیان طواف کرے اُس پر کوئی پریشانی نہیں ہے“ باپرتشددیت کے اخذ کی وجہ سے ہے اس کی اصل یہ تظنون ہے اور اس کا اصل قصہ یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ایک مرد اور ایک عورت خانہ کعبہ میں زنا کے مرتکب ہوئے۔ مرد کا نام اسام بن معلی تھا اور عورت کا نام لہب بنت الیک (اللہ نے) دونوں کو مسخ کر دیا، بعد ازاں عرب اُن کو (خانہ کعبہ سے) باہر لے گئے اور (لوگوں کی) عبرت کے لیے ایک کو صفا پر رکھ دیا اور ایک مردہ پر لوگ چاروں طرف سے آتے تھے اور ان کو (نگاہِ عبرت سے) دیکھتے تھے۔]

”روزگار پریشان دراز شد، ویسلیان با ایشان الفت گرفتند، چشمہا ودلہا از ایشان پرش، شیطان با ایشان آمد و گفت کہ پدران شما اینا نرا می پرستیدند، وایشانرا بر پرستش آمان داشت۔ روزگار دراز در زمانِ فقرت و جاہلیت، پس چون اللہ تم رسول خود را بہ پیغامِ نبوت، و اسلام در میان خلق پیدا شد، قومی از مسلمانان کہ در جاہلیت دیدہ بودند کہ آن دہبت را می پرستیدند، تخرج کردند از سعی کردن میان صفا و مروه، نرسیدند کہ در چہری افتند از آنکہ در زمانِ جاہلیت در آن بودند، اللہ تم این آیت فرستاد کہ سعی کنید، و آنی حرج کہ ایشان میدیدند از ایشان بہاد۔“

اُن لوگوں پر ایک لمبا عرصہ گزر گیا۔ بعد کی نسلیں اُن کی مادی ہو گئیں، اُن کی آنکھیں اور دل (اُن کو دیکھتے دیکھتے) بھر گئے، شیطان اُن لوگوں کے پاس آیا اور اس نے کہا تمہارے آباؤ ان کی (اسام اور نائلہ) پرستش کرتے تھے۔ وہ پیغمبروں کے درمیان کے لیے جاہلیت

کے زمانے میں ایک عرصے تک کے لیے۔ (شیطان نے) ان لوگوں کو اُن (دونوں) کی پریش کی راہ پر لگا دیا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولؐ کو اپنے پیغام سے نوازا اور مخلوق کے درمیان اسلام کا ہلور ہوا مسلمانوں کی ایک جماعت جس نے جاہلیت (کے دور) میں دیکھا تھا کہ لوگ اُن دونوں بتوں کی پریش کرتے تھے انہوں نے صفا اور مردہ کے درمیان سہی کرنے سے گریز کیا۔ وہ لوگ ڈرتے کہ کسی اُس چیز میں نہ پڑ جائیں جس میں زمانہ جاہلیت میں پڑتے تھے۔ (اس لیے) اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ ”طاف کرو“ اور وہ تردد جس کو یہ لوگ (طواف میں) دیکھتے، (اس کا احساس) اُن (کے دلوں) سے ختم کر دیا۔“ [

”اگر کسی گویہ کہ چوں فرمود۔ کہ حج و عمرہ از شعائر اللہ، دیگر فرمود ملاحظہ علیہ ان یلوث بہا؛ میگوئیم۔ کہ بر مصافحات بود و بر مردہ نائم۔ و آن دبت بود؛ یعنی گفتہ اند کہ دو کس بود مردہ و ذری زانیان و اکثول از چہار کنج یکی۔ سی۔ است۔ بمذہب شافعی و مالک و احمد و ترک اُن روانیت و بیچ چیز بجای اُن نایستد۔ اما بمذہب بوخنیفہ۔ سی از واجبات حج است نہ از ارکان اُن و قربان بجای اُن نیستد۔ و دلیل شافعی خبری است کہ مصطفیٰ ع گفت ”اسعوا فان اللہ کتب علیکم السی۔“

اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ (اللہ تعالیٰ نے) یہ کیوں فرمایا کہ حج اور عمرہ ملت اللہ کی نشانیاں ہیں، پھر یہ ابھی فرمایا کہ جنہوں نے اُن دونوں (صفا اور مردہ) کے درمیان سہی کی اُن پر کوئی پریشانی (دگناہ) نہیں ہے۔ (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ صفا پر اسات تھا اور مردہ پر نائم اور یہ دونوں بت تھے اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ دو افراد

تھے ایک زانی مرد اور ایک زانیہ عورت۔ اب حج کے چار رکنوں میں سے ایک رکن سعی ہے۔ شافعی، مالک اور احمد (بن حنبل) کے مسلک میں اس کو چھوڑ دینا مناسب نہیں ہے اور کوئی چیز اس کا بدل نہیں ہے لیکن ابوحنیفہ کے مسلک میں سعی حج کے واجبات میں سے ایک ہے نہ کہ اس کے ارکان میں سے ایک، اور قربانی اس کا بدل ہے (امام) شافعی کی دلیل ایک حدیث پر مبنی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”سعی کرو اس لیے کہ اللہ نے تم پر سعی کو فرض کر دیا ہے“ [”ومن يطوع خیر“۔ قرآن مجزۃ وکسانی ”من يطوع بیا وجرم است اصل کن۔ یقطع۔ میگوید ہر کہ بیرون از فرض علی کندو طاعتی آورد و قربانی نماید بطوان کردن گردغان کعبہ یا بنماز فاضل خدای عزوجل از وی پسند و سپاس داری کند و بدان پاداش دهد“]

[عمرہ اور کسائی (کے نزدیک) اس کی قراءت من یطوع ہے، ہی کے ساتھ جرم ہے اور اس (لفظ) کی اصل یطوع (ہے)۔ ہر وہ شخص جو فرائض کے علاوہ کوئی عمل کرتا ہے، کوئی اطاعت بر لاتا ہے اور حنائ کعبہ کے گرد طواف کر کے یا نفل نماز ادا کر کے (اللہ سے) اپنی قربت کا اظہار کرتا ہے (تو) اللہ تعالیٰ اس کو پسند کرتا ہے۔ اس کی نیکپاس داری کرتا ہے، اور اس (عمل) پر انعام دیتا ہے۔]

”خان اللہ شاہ کاہن علیہ السلام“ شاکر نامی است از نامہای خداوند عزوجل و معنی این نام آنست کہ از بندہ طاعت خود پذیرد و آنرا بزرگ کند و عطا خود بسیار دهد و آنرا آنک خرمود۔ ازینجا گفته اند۔ دایمہ شکر و چارائی کو عطف اندک خود و دود فرہ شود، نہ بینی کہ خدای عزوجل این ہمہ نعمت راحت و انواع لذات و شہوات دودنیا بر بندگان خود رحمت، آنک آنرا چہزی اندک خود اند و گفت۔ قل متاع الدنیا طلیل و در حق

اُن ہمہ کرامت و نواخت کہ در بہشت دوتا نرا داد آنا غفر خواندو
گفت۔ "اولئک یجزون العرفۃ بما صبروا"۔ و طامات بندہ
و اعمال وی چون باز گفت، گرچہ اُنک است و ناپز آزا بسیار خواند
و بروی شاکر دو گفت۔ "واللہ اکرون اللہ کثیر اولدہ اکرات"
اینست معنی شاکر در نامہای خداوند عزوجل۔ گناہ بزرگ از بندہ در
گذارد و طاعت خرد بزرگ کند و عطاء بزرگ خود اُنک شرد و جسمانہ
ما اکرمہ بعبادہ و الطفہ!

[فان اللہ شاکر علیم" شاکر اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک
نام ہے۔ اور اس نام کے معنی ہیں کہ وہ بندے سے چھوٹی چھوٹی
اطاعتیں قبول کرتا ہے اور ان کو بڑی بنا دیتا ہے اور اپنے بہت
سے انعامات عطا فرماتا ہے اور اُن کو تھوڑا سا (انعام) شمار کرتا
ہے۔ اسی سے لوگوں نے "دابة شکور" (کا لفظ) وضع کیا ہے
(یعنی وہ چار پایہ جو چارہ کم کھاتا ہے اور جلد بولتا ہو جاتا ہے کیسا تم
نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے راحت کی یہ تمام نعمتیں طرح طرح کی لذتیں
اور خواہشیں دنیا میں اپنے بندوں پر برسائی ہیں پھر بھی اس نے
ان چیزوں کو تھوڑا سا کہا اور فرمایا "کہو دنیا کی متاع تھوڑی ہے"
اور عقلی (کی زندگی) میں اس نے اپنے دوستوں کو بہشت میں جس
لاڈ پیار اور رحمتوں سے نوازا ہے اُن کو بالائخانہ کہا ہے اور (آگے)
فرمایا ہے۔ "یہی وہ لوگ ہیں جن کے صبر کی بدولت اُن کو بالائخانہ ملا ہے"
جیسا کہ اُس نے دوبارہ فرمایا بندے کی اطاعتیں اور اعمال اگرچہ کم
اور بے قیمت ہیں تاہم اُن کو (اللہ نے) بہت فرمایا بندے کی تعریف
کی اور فرمایا "کثرت سے اللہ کا ذکر کرنے والے مرد اور عورتیں۔ اللہ
تعالیٰ کے ناموں میں ایک نام شاکر کے معنی یہی ہیں۔ بندے کے بڑے بڑے

گئی ہوں کو معاف کرتا اور چھوٹی اطاعتوں کو بڑی بنا دیتا ہے اور اپنی (بڑی سے) بڑی عطا کو کم شمار کرتا ہے۔ اس کی ذات پاک ہے وہ اپنے بندوں کے ساتھ بہت لطف و کرم کرنے والا ہے۔]

”ان الذین یکتُمون ما انزلنا.... الآیۃ.... عموم این آیت دلیل است کہ صراحتاً کلمہ پنهان کند و از اصل خویش باز نگیرد مستوجب عقوبت گردد۔ و بهذا اقال النبیؐ ”من سئل عن علمہ فکتبہ الجہۃ اللہ بلجام من ناسہ“ و این معنی منافی آن خبر نیست کہ مصطفیٰؐ گفت۔ ”واضح العلم فی غیر اہلہ کالما نفع اہلہ“ کہ این مخصوص است بنا اصل کہ در شر استعانت بعلم کند و حتی آن نشانہ حرمت آن ندارد و این علم بہ نزدیک اللہ کمتر از دنیا نیست کہ مصطفیٰؐ ع گفت۔ ”عرض حاضر یا کل منها البر والفاجر“۔ جز آنکہ در شرع از سفید کہ اتفاق آن نہ بر وجه خویش کند منع کنند۔ فذلک فی قولہ تم ”ولا توتوا السفہاء اموالکم....“ الآیۃ“

[”جو کچھ کہ ہم نے نازل فرمایا یہ لوگ جو کہ اس کو چھپاتے ہیں... الآیۃ۔ (اس آیت کا عمومی (معموم) اس بات کی) دلیل ہے کہ ہر وہ شخص جو علم کو چھپاتا ہے اور اپنے لوگوں سے دباے رکھتا ہے سزا کا مستحق ہے۔ اور اسی وجہ سے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ہے ”جس سے کسی علم کے بارے میں سوال کیا گیا اور اس نے اس کو چھپایا تو قیامت کے دن اللہ اس کو آگ کی لگام لگائے گا۔“ یہ (حدیث) اس حدیث کی نفی نہیں کرتی جس میں مصطفیٰؐ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا (ہے) ”نا اہلون کو علم دینے والا اُس کے مستحق کو محروم کرنے والے کے مثل ہے“ کیوں کہ یہ (حدیث) نا اہل کے لیے مخصوص ہے جو علم کے ذریعے شر کی مدد کرتا ہے اور اُس (یعنی علم) کے حق کو نہیں پہچانتا اور اُس کی حرمت کی

پاسداری نہیں کرتا اور یہ علم اللہ کے نزدیک دنیا سے کمتر نہیں^{۱۲} ہے
 کیوں کہ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ارشاد ہے ”موجودہ پیر (سامان)
 جس سے نیک و بد سب کھاتے ہیں۔ سوائے ایسے سفلہ لوگوں کے جو
 (علم کو) اپنی ذات پر خرچ نہیں کرتے۔ شرع ان کو (عالم دینے کی)
 مانعت کرتی ہے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں کہی گئی ہے
 ”اور تم کم عقلوں کو اپنے وہ مال نہ دو جن کو اللہ نے تمہارے لیے بایہ
 زندگی بنایا ہے۔“ [

”ان الذین یکتون...“ الآیۃ۔ مفسران گفتند ایشان طلا و
 دوسای جمودان اند چوں کعب اشرف و ابن صوریہ و کعب اسید و
 اشال ایشان۔ میگوید ایشان کہ پنجان کردند آنچه ما از آسمان فرو
 فرستادیم۔ ”من البینات“ از آنچه روشن کردیم، در توریۃ بیان
 آن فرستادیم از حلال و حرام و حدود و فرائض و رحم۔ ”والہدی“ صفت
 و نسبت مصطفیٰ ع، و اثبات نبوت دی۔ و بقال۔ البینات مشاسا
 بھا الی الآیات المنزلة، والہدی الی ما یتدل بہ من الامارات۔
 [”ان الذین...“ الآیۃ۔ مفسرین کا قول ہے کہ یہ لوگ یہودیوں
 کے طلا اور دوسا مثلاً کعب اشرف اور ابن صوریہ اور کعب اسید اور
 اُن ہی جیسے لوگ ہیں۔ (اللہ) فرماتا ہے، ہم نے آسمان سے جو نازل
 فرمایا اُس کو ان لوگوں نے چھپایا۔ ”من البینات“ وہ چیزیں جن کو
 ہم نے واضح (و روشن) کیا اور حرام و حلال، حدود و فرائض اور رحم کے
 بارے میں توحید میں جو کچھ آسمان سے نازل فرمایا۔ ”والہدی“ مصطفیٰ
 (صلی اللہ علیہ وسلم) کی صفت اور اُن کی تعریف اور اُن کی نبوت کا اثبات
 اور کہا جاتا ہے، البینات کے ذریعے نازل ہونے والی آیتوں کی طرف
 اشارہ ہے، اور الہدی اُن نشانیوں کو کہتے ہیں جن کے ذریعے استدلال

کیا جاتا ہے۔]

”من بعد ما بینا للناس فی الكتاب“۔ پس از انک بنی اسرائیل را در کتاب توبیہ این صہ روشن کریم ایشان پھال میکند۔ اولک یلعنہم اللہ“ معنی لعنت رانڈن است و دور کردن از رحمت و خیر خویش، میگوید بریشان دو لعنت است۔ یکی لعنت حق دیگر لعنت خلق لعنت حق آنست کہ ایشانرا براند و از رحمت خود دور کند، و لعنت خلق آنست کہ از خدای عزوجل خواهند تا ایشانرا از بر خویش براند و از رحمت خود دور کند۔ و لعنت خلق آنست یا کما گویند۔ اللعنه العنہم۔

”من بعد... الکتاب“۔ اس کے بعد کہ بنی اسرائیل کو ہم نے تورت میں تمام باتیں واضح کر دیں (جن کی یہ لوگ چھپاتے ہیں اولک... الخ لعنت کے معنی اپنی رحمت اور اپنے خیر سے دور کرنے اور بھگانے کے ہیں، اللہ فرماتا ہے۔ ان لوگوں پر دو لعنتیں ہیں، ایک اللہ کی لعنت ہے ایک مخلوق کی اللہ کی لعنت یہ ہے کہ ان کو اپنی رحمت سے دور رکھتا ہے اور بھگاتا ہے اور مخلوق کی لعنت یہ ہے کہ وہ اللہ سے دھاکرتی ہے کہ ان کو اپنی رحمت سے دور رکھے اور بھگا دے اور خلق کی لعنت یہ بھی ہے کہ لوگ دھاکرتے ہیں۔ ”اے اللہ ان پر لعنت کر“]

”وخلات است میان علما کہ ابن الاعنان کہ اند؟ قوی گفتند۔ فرشتگانند ابن عباس گفت۔ کل شیء الا الجن والانس۔ حسن گفت۔ ”عباد اللہ اجعون“ ضحاک گفت۔ ”ان الکافر اذا وضع فی حفرته قبل له۔ من ربک؟ ومن نبیک؟ وما دینک؟ فیقول۔ لا ادری فیقال لا ریت ثم یعزب ضربہ بمطرقۃ، یمیم میحۃ یمعھا کل شیء الا الثقلین فلا یسمع صوتہ شیء الا لعنہ، نذاک قولہ ”ولیلعنہم الاخرین“ وقال ابن مسعود هو الرجل یلعن ما جہ

قتل رفیع اللعنة فی السماء ثم تعدد فلا تجد صاحبها السدي
 قيل له اهلا لذك ولا المتكلم بها اهلا لها، فتنتطق فتقع
 على اليهود. وقال مجاهد. اللاعنون البهاثم قلعن عصا بني
 آدم اذا اسنت السنة وامسك المطر، قالت هذا بشرم بني
 آدم. وانما قال "اللاعنون" لانه وصفها بصفة العقلاء.

كقوله ثم. "والشمس والقمر ايتصم لي ساجدين."

[علماء کے درمیان اس بات پر اختلاف ہے کہ یہ لعنت بھیجنے والے
 کون ہیں؟ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ یہ فرشتے ہیں۔ ابن عباس کا قول
 ہے "جنوں اور انسانوں کے سوائے تمام چیزیں (ہیں)۔ حسن کا قول
 ہے "اللہ کے تمام بندے" (ہیں) ضحاک نے کہا (ہے) "کافر کو جب
 اُس کی قبر میں رکھا جاتا ہے تو اُس سے دریافت کیا جاتا ہے تیرا
 رب کون ہے؟ اور تیرا نبی کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے؟ وہ
 جواب دیتا ہے: میں نہیں جانتا۔ اُس سے کہا جاتا ہے تمہیں نہیں
 معلوم، پھر اُسے ایک ہتھوڑا مارا جاتا ہے، وہ ایسی چیخ مارتا ہے جسے
 جن وانس کے علاوہ ہر چیز سنتی ہے اور جو بھی اس کی چیخ سنتا ہے
 اس پر لعنت بھیجتا ہے۔" یہ بات اس ارشاد باری تعالیٰ سے معلوم
 ہوتی ہے "اور لعنت کرنے والے ان پر لعنت کرتے ہیں" اور ابن مسعود
 نے کہا (ہے) "اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے ساتھی پر لعنت کرتا
 ہے اُس کی لعنت آسمان کی طرف جاتی ہے پھر نیچے اترتی ہے۔ تو
 لعنت کرنے والے اور جس شخص پر لعنت کی گئی ہے دونوں کو اس کا
 مستحق نہیں پاتی چنانچہ وہ جا کر یہود پر پڑ جاتی ہے۔" اور مجاہد نے
 کہا (ہے) لعنت کرنے والوں سے مراد وہ پائے میں جوگنا ہلکا آدمیوں
 پر لعنت کرتے ہیں۔ جب قحط سالی ہوتی ہے اور بارش رک جاتی ہے۔

(یہ جو پائے) کہتے ہیں 'یہ بنی آدم کی نخواست کی وجہ سے ہے۔ جو پاویں کو' لاجنون' کہا گیا ہے اس لیے کہ انھیں عتلا کی صفت سے مصمت کیا ہے (ایسی مثالیں قرآن میں پائی جاتی ہیں) جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "سورج اور چاند کو میں نے دیکھا ہے سجدہ کرتے ہوئے" [

"الا الذین تابوا" الایۃ۔۔۔۔۔ مگر قوی کہ توبہ کنند ازین جہودان و از شرک بایمان آیند و از مصیبت بساطعت گردند۔" و اصلحا" و رکھائی کر کردہ و تباہ کردہ راست کنند، و باراہ آوزند، و سرھائی خود باحق آبادان دارند" و بینوا" و صفت و نعمت مصطفیٰ کہ پوشیدہ میداشتند آشکارا کنند، و بر خلق روشن دارند" فادلتک اتوب علیہم" ایشانند کہ ایشان را می باز پذیریم و از گناہشان در گذرم و بیامرزیم و من خداوند باز پذیرندہ و مہربانم از من بخشاینده ترم و مہربانتر کسی نیست بر بندگان۔

["الا الذین..." لیکن ان یہودیوں میں سے وہ لوگ جو توبہ کریں شرک سے، ایمان میں داخل ہو جائیں اور گناہوں سے پھر کر اطاعت کریں۔" و اصلحا" اور اپنے تباہ کیے ہوئے اور بگاڑے ہوئے دل کو درست کریں اور اس کو راستے پر لے آئیں اور اپنے سسرول (مزد و ماغ ہے) کو حق سے آباد رکھیں۔" و بینوا" اور مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وہ صفت اور نشا جس کو انھوں نے چھپا رکھا ہے ان کو ظاہر کریں اور دنیا والوں پر روشن (دوامی) کریں۔" فادلتک...." یہ وہ لوگ ہیں جن کو کہ ہم پھر سے قبول کریں گے، اُن کے گناہوں سے درگزر کریں گے اور اُن کو بخش دیں گے۔ میں وہ اللہ ہوں جو دوبارہ قبول کرنے والا اور مہربان ہے مجھ سے بڑھ کر بندوں کو بخشنے والا اور اُن پر مہربانی کرنے والا کوئی نہیں ہے۔

”ان الذین کفروا وما تواواهم کفارة الایة ایشان کہ کافر ہیں لعنت خدا کی برایشان است و لعنت فرشتگان، وہ یہ مردمان، اگر کسی گوید۔ اہل دین ایشان لعنت نمکند برایشان پس چرا ہمہ مردمان گفت؛ جواب آفت کہ این در قیامت خواہد بود کہ اول خدا کی عذوبل بر کافران لعنت کند پس فرشتگان ہیں ہمہ مردمان و ذلک فی قولہ۔ ”یوم القیة یکفر بعضکم ببعض ویلعن بعضکم بعضا“ و روا باشد کہ تخصیص درین عموم نمود و مؤمنان را خواہد تاہم در دنیا لعنت کند برایشان و ہم در حقہی۔ وقال السدی۔ لا یتلعن ائمان مؤمنان دلا کافران فیقول، احدهما لعن الله الظالم الا وجبت تلك اللعنة على الکافر لانه ظالم۔ ”خالدين نعيمًا“ جاوید در آن لعنت اند در میان آتش یعنی کہ ہمیشہ از رحمت و غیر دورند و لعناب نزدیک، کہ ہرگز آن عذاب از ایشان بر نہارند و بیک نمکند، و مہلت نہ ہند کہ باز آیند عذری خواہند، در ایشان خود نگزیند نہ خازنان سخن ایشان را جواب کنند نہ فریاد رسند۔

”ان الذین کفارة“ وہ لوگ جو کہ فرماتے ہیں، اُن پر اللہ کی، فرشتوں کی، اور تمام مخلوق کی لعنت ہوتی ہے، اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اُس کے ہم مذہب اس پر لعنت نہیں کرتے ہیں پھر کس لیے اُس نے ”تمام مخلوق“ فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیامت میں ہوگا کہ پہلے اللہ تعالیٰ کافروں پر لعنت کرے گا اس کے بعد فرشتے پھر تمام لوگ۔ یہ بات اس ارشاد باری میں ہے ”قیامت کے دن تم میں سے بعض لوگ بعض کا انکار کریں گے اور بعض بعض پر لعنت کریں گے۔“ یہ بات مناسب ہے کہ اس عمومیت میں تخصیص ہو اور (اللہ) مؤمنوں سے چاہتا ہے کہ وہ ان (کافروں) پر دُنیا میں

لغت کریں اور عربی میں بھی۔ سدی کا قول ہے: دو مومن یا دو کافر جب ایک دوسرے پر لغت کرتے ہیں اور اُن میں سے ایک کہتا ہے کہ اللہ ظالم پر لغت کرے تو اللہ تعالیٰ اُس لغت کو کافر پر چپاں کر دیتا ہے اُس لیے کہ وہی ظالم ہوتا ہے۔ ”خالد بن یحیٰ“ وہ لوگ آج میں ہمیشہ اُس لغت میں (گفتار) ہیں یعنی ہمیشہ اُس لیے اُس (اللہ) کی رحمت اور خیر سے دور ہیں اور ہمیشہ اُس ظلم کے نزدیک ہیں جن کو وہ اُن پر سے نہ اٹھاتا ہے اور نہ ہلکا ہی کرتا ہے، اور (اللہ) اُن کو اس بات کی مہلت نہیں دیتا ہے کہ وہ واپس آئیں اور (اپنی غلطی پر) معذرت کریں اور اُن پر نگاہِ رحم (بھی) نہیں کرتا اور نہ فرشتے ہی اُن کو جواب دیتے اور نہ فریاد سنتے ہیں۔]

درج بالا سطور میں جو نوہ نقل کیا گیا ہے اُس سے بخوبی اندازہ ہو جانا چاہیے کہ میبدی نے ”پہلی نوبت“ اور ”دوسری نوبت“ کے عنوان سے جو کچھ تحریر کیا ہے اُس میں نہ تو کوئی منفرد بات ہے اور نہ ہی فکر کا نیا پن۔ فارسی بلکہ اردو کی بیشتر متداول تفسیروں کا یہی انداز ہے کہ پہلے کلام پاک کی آیتوں کا لفظی ترجمہ کیا جاتا ہے بعد ازاں جن جن مقامات کو مفسر عام قاری کی فہم سے بالاتر سمجھتا ہے اُس کو ”کھولنے“ کی سعی کرتا ہے۔ اس ”کھولنے“ کے عمل میں کلام پاک کی دوسری آیتوں، احادیث مبارکہ، صحابہ کرام اور انبیاء امت کے اقوال و اُراء، سب ہی کو اپنا رہنما بناتا ہے۔ میبدی نے بھی اسی اصول پر عمل کیا ہے انھوں نے بھی اُن تمام مفسروں کے اقوال نقل کر دیے ہیں جو ان کے زمانے میں تفسیر کے اہم ”ستون“ سمجھے جاتے تھے۔ اور نقل ہوئی ”دونوں“ ”نوبتوں“ میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کسی نہ کسی شکل میں اُن سے پہلے کی تفسیروں میں لکھا جا چکا ہے۔

جہاں تک اساتذہ اور نامائے بارے میں اُن کے انسان ہونے کا ذکر ہے اس سلسلے میں یقین کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کسی اور مفسر نے ان ”انسانوں“ کا نسخہ ہو کر ثبت ہی بننے کا تذکرہ کیا ہے یا نہیں مگر اساتذہ اور نامائے نام کے بتوں کا تذکرہ میبدی سے پہلے کے مفسروں کے یہاں

بھی ملتا ہے۔ اس وقت "ترجمہ تفسیر طبری" تو ہمارے سامنے نہیں ہے البتہ ایک اور قدیم تفسیر جو بالیقین میدی کی تفسیر سے پہلے لکھی گئی تھی ہمارے پیش نظر ہے، یہ تفسیر "بخشی از تفسیر کہن" کے نام سے ۱۳۵۱ھ (۱۹۷۲-۷۳ء) میں ایران سے شائع ہو کر منظر عام پر آچکی ہے اس میں بھی اسات اور نامہ کا بطور بُت ذکر ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ایام جاہلیت کے عرب جب صفا اور مرہ کے درمیان طواف کرتے تو جس بُت کے پاس پہنچتے اس کو سجدہ کرتے۔ صفا اور مرہ کے بارے میں بھی ان کی پیش کردہ معلومات میں کوئی ندرت نہیں ہے انھوں نے جو کچھ بھی لکھا ہے وہ ان سے پہلے کی دوسری تفسیروں میں موجود ہے۔

کشف الاسرار کی شہرت کا سارا دار و مدار اس میں درج تیسری نوبت "پر ہے جس کو سب ہی لوگوں نے ایک منفرد خصوصیت قرار دی ہے مگر جہاں تک ہم کو علم ہے کسی ایک بھی مصنف نے "تیسری نوبت" میں درج معلومات کا تحلیل و تجزیہ کر کے یہ دیکھنے کی کوشش نہیں کی ہے کہ اس نوبت میں میدی نے جو کچھ تحریر کیا ہے اس کا کلام پاک کے متن سے کتنا اور کس قسم کا تعلق ہے؟ اس جملہ معترضہ کے بعد اب ہم گذشتہ سطور میں درج نمونے کی "تیسری نوبت" کو نقل کر رہے ہیں تاکہ قارئین کو اندازہ ہو سکے کہ یہ تیسری نوبت "ہے کیا چیز؟

"النوبة الثالثة - قوله تم "ان الصفا والمره من شعائر الله"

الایة ... اشارت بصفوة دل و دستان در مقام معرفت و مرہ اشارت بمرآت ما رفان در راہ خدمت۔ بیگوید آن صفوت و این مروت در نہاد بشریت و بحر ظلت از نشا نهای توانائی و دانائی و نیک خدائی اللہ است۔ والیہ الاستقامۃ بقولہ تم۔ "یخسر جسمہ من الظلمات الی النور" پس نہ عجب اگر شیر صافی از میان خون بیرون آرد عجب آنست کہ این در تیم در آن بحر ظلت بدارد و جو ہر معرفت در صحت انسانیت نگردد۔"

تیسری نوبت - "ان الصفا..." الایة۔ صفا معرفت کے مقام میں دوسروں کے دل کی برگزیدگی کی طرف اشارہ ہے اور مرہ اشارہ ہے

خدمت کی راہ میں عارفوں کی مروت کی طرف۔ وہ کہتا ہے، بشریت کی فطرت اور تاریکی کے سمندر (مراد انسان) ہیں، میں وہ برگزیدگی اور یہ مروت اللہ تعالیٰ کی توانائی، دانائی اور قادریت کی نشانیوں میں ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ اس ارشاد باری سے ہوتا ہے "ان کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لے جاتا ہے۔" اس لیے یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ وہ خون سے صاف (شعفاً) دودھ نکالتا ہے، تعجب کی بات یہ ہے کہ اس پیش بہا موتی کو اس تاریکی کے سمندر میں رکھتا ہے اور بشریت کی پسپی (ظاہری قالب) میں معرفت کے موتی کی حفاظت کرتا ہے۔]

حکایت کنند کہ ذوالنون مصری مروی را دید کہ ظاہری شوریدہ داشت گفت۔ دلم اورا میخواست و بولایت دی گواہی میداد، انفس من اورا میخواست و می پذیرفت، ساعتی درین اندیشہ بودم میان خواست دل و رد نفس۔ آخر آن جوانمرد بمن نگرست۔ یا ذوالنون۔ الدرد درار الصدق، گفت صحت انسانیت را چه بینی؟ آن درین کہ در درون صدف است آری چنین است و لکن میدان کہ نہ در ہر صدفی در و گوہر بود، چنانکہ نہ ہر شاخ میوہ و ثمر بود، نہ در ہر جای یوسف دلبر بود، نہ ہر کہر کہی موسیٰ انور بود، نہ در ہر غاری احمد بیضا مہر بود، نہ در ہر دلی یاد دوست مہربان بود، نہ در ہر جانی مہر جانان بود، دلی کہ درو یا د اللہ بود رکنت رعایت و در خدر حمایت معصوم بود، جانی کہ درو مہر جانان بود در زخم میان غرقہ نور بود۔

لوگ کہتے ہیں کہ ذوالنون مصری نے ایک ایسے شخص کو دیکھا جس کا ظاہر، حال پاگلوں جیسا تھا (ذوالنون نے)، بتلایا کہ میرا دل اُس کی طرف مائل ہوا اور اس کی ولایت کی گواہی دی لیکن میرا نفس اُس کی

طرت مائل نہیں ہوا اور اُس نے اُس کو قبول نہیں کیا، ایک گھنٹے تک میں اسی طرح دل کے میلان اور نفخ کے انکار کے درمیان دو گونگو کے عالم میں رہا۔ آخر کار اس جوان مرد نے میری طرت دکھیا اور کہا موتی، سیپ سے پرسے ہے، اے ذوالنون۔ بشریت کی سیپ (مراد ظاہری حالت) کو کیا دیکھتے ہو؟ اس موتی کو دیکھو جو کہ سیپ کے اندر ہے۔ اِن ایسا ہی ہے لیکن اس بات کو جان لو کہ ہر سیپ میں موتی نہیں ہوتا ٹھیک اسی طرح جس طرح ہر شاخ میں میوہ اور پھل نہیں ہوتا اور نہ ہر کنویں میں یوسف (جیسا) مشقوت ہوتا ہے اور نہ ہر پہاڑ پر روشنی والے موسیٰ ہوتے ہیں اور نہ ہر رخسار میں پیغمبر احمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہوتے ہیں۔ نہ ہر دل میں مہربان دوست کی یاد ہوتی ہے اور نہ ہر جان میں محبوب کی محبت ہوتی ہے۔ وہ دل کہ جس میں اللہ کی یاد ہوتی ہے وہ معصوم کی حفاظت کے لیے اچھا سلوک اور اس کی بے حالی کے موقع پر اُس کی حمایت کرتا ہے۔ وہ جان جس میں جانان (محبوب) کی محبت ہوتی ہے وہ ظاہر کے سمندر میں روشنی میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے۔]

"اینت کر ان عزیز روزگار گفت: "قلوب المشتاقین منورۃ بنور اللہ، واذ اتحدک اشتیاق قہم انشاء التور مابین السماء والارض، فیرہنہم اللہ علی الملائکۃ فیقول ہولاء المشتاقون الی، اشہدکم انی الیہم اشوق وقیل من اشتاق الی اللہ اشتاق الیہ کل شیئ۔ قال بعض المشایخ۔ انا ادخل السور والاشیاء تمشتاق الی وانا عن جمیعہا حیر و اعجب من ہذا ما حک عن محمد بن المبارک الصوری قال کنت مع ابراہیم بن ادھم

فی طرین بیت المقدس، فنزلنا وقت القیلولة تحت شجرة مانیة
 فضلینا رکعات فسمعت صوتا من اصل المانیة یا ابا اسحق
 اکر منا بان تأکل مناشمیا، فطأطأ، ابراهیم رأسه فقال
 ثلث مرات۔ ثم قال۔ یا محمد۔ کن شفیعاً الیه لیتناول
 مناشمیا، فقلت یا ابا اسحق لقد سمعت، فقام واخذ
 رہانتین فاکل واحدة وناولنی الاخری، فاکلتها وحی حاصفة
 وكانت شجرة صیدرة۔ فلما رجعنا مدرنا بها، فاذا هم شجرة
 عالیة ورماعها حلوهی تثمر فی کل مرتین، وسموها من العابدین
 ریادی الی ظله العابدون“

یہی وجہ ہے کہ اُس محبوبِ خلافت نے کہا: ”مشتاقوں کے دل اللہ
 کے نور سے منور ہیں۔ جب اُن کا اشتیاق متحرک ہوتا ہے تو وہ زمین
 اور آسمان کے مابین تمام چیزوں کو نور سے بھر دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ
 انھیں فرشتوں کے سامنے پیش کرتا ہے اور کہتا ہے یہ لوگ میرے
 مشتاق ہیں میں تمھیں اس بات پر گواہ بناتا ہوں کہ میں بھی ان کا
 (ان سے) زیادہ مشتاق ہوں۔ کہا گیا ہے: جو شخص اللہ کا مشتاق
 ہوتا ہے ہر چیز اُس کی مشتاق ہوتی ہے۔ بعض شائع فرماتے
 ہیں میں بازار جاتا ہوں تو چیزیں میری طرف مشتاقانہ دیکھتی ہیں بلکہ
 میں اُن سب سے آزاد ہوں۔ اس سے زیادہ حیرت انگیز وہ حکایت
 ہے جو محمد بن المبارک صوری سے منقول ہے فرماتے ہیں: میں ابراہیم
 بن ادھم کے ہمراہ بیت المقدس کی طرف ماہِرم سفر تھا۔ قیلولہ کے
 وقت ایک انار کے درخت کے نیچے اترے۔ ہم نے چند کھیتیں نماز
 ادا کی۔ میں نے اُس درخت کی ٹہریں سے ایک آٹنی لے لی۔ ابراہیم نے سر ہچکایا۔

تین مرتبہ ایسی ہی آواز آئی۔ پھر اُس آواز نے مجھے مخاطب کیا۔
 اے محمد ان سے سفارش کر دیجیے کہ ہمارے بھلوں میں سے کچھ کھالیں
 میں نے کہا اے ابو اسحق! آپ نے سُن لیا؟ انھوں نے اُٹھ کر دو انار
 توڑے ایک خود کھایا دوسرا مجھے دیا جسے میں نے کھالیا۔ وہ درخت
 جھوٹا سا تھا اور اُس کا پھل کھٹا تھا۔ سفر سے واپسی پر ہم وہاں سے
 گزرے اُس وقت وہ درخت بہت بڑا ہو چکا تھا اور اُس کا
 پھل میٹھا ہو گیا تھا اور وہ سال میں دو بار پھل دیتا تھا۔ اس علاقے
 کے لوگوں نے اس کا نام رُمان العابدین (عبادت گزاروں کا انار)
 لکھ دیا تھا، اس کے سائے میں عبادت گزار آرام کرتے تھے۔]

میبیدی کی درج بالا تیسری نوبت جن آیتوں کی "عارفانہ" تفسیر ہے، اُن کا ترجمہ اور
 اُنہی کی خود میبیدی کی تحریر کردہ تفسیر گزشتہ صفحات میں نقل کی جا چکی ہے۔ اُن دونوں نوبتوں کو فور
 سے پڑھنے اور دماغ سوزی کرنے کے باوجود اس تیسری نوبت کو گزشتہ دونوں نوبتوں کا "عارفانہ"
 مکملہ قرار دینا ہمارے لیے دشوار ہی نہیں ناممکن ہے۔ اس تیسری نوبت میں چاہے جتنے اعلیٰ بلکہ اعلیٰ
 ترین عارفانہ نکات کیوں نہ بیان کیے گئے ہوں اس کو پہلی نوبت میں درج کلام پاک کی آیتوں کی
 تفسیر قرار دینا ہمارے نزدیک قرآن پاک کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔ (افسوس ہے کہ چھٹی صدی
 ہجری سے لے کر آج یعنی پندرہویں صدی ہجری کے ربیعِ اول تک جو صاحبِ قلم بھی کشف الاسرار پر
 قلم اٹھاتا ہے وہ میبیدی کی تحریر کردہ تیسری نوبت کو دنیا کی تفسیر کا شاہکار قرار دیتا ہے مگر اس
 بات پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا کہ اس تیسری نوبت میں جو "عارفانہ تفسیر" اِتمام فرمائی جا رہی
 ہے اس کا کلام پاک کے متن سے کوئی تعلق ہے بھی یا نہیں؟

اس سرسری مطالعے کے بعد یہ بات مزید تشہُّدِ ثبوت ہو جاتی ہے کہ اس تفسیر کا خواجہ
 عبداللہ انصاری کی گزشتہ تفسیر سے کوئی تعلق ہے۔ اس کی پہلی نوبت کو خواجہ عبداللہ انصاری سے
 نسبت نہیں دی جا سکتی کیوں کہ یہ کلام پاک کی آیتوں کا مجرد ترجمہ ہے تفسیر نہیں۔ دوسری نوبت کو
 بھی خواجہ عبداللہ انصاری سے منسوب کرنا محال ہے کیوں کہ اس میں اطناب ہی اطناب ہے ایجاز

کا کہیں گزر نہیں۔ ہاں تیسری نوبت کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں خواجہ جسد اللہ انصاری کے فرمودات کا کہیں نہ کہیں ہلکا سا عکس بھی ہو سکتا ہے مگر سوال یہ باقی رہتا ہے کہ اس تیسری نوبت کو تفسیر کے زمرے میں شمار کیا بھی جاسکتا ہے یا نہیں؟ ان حقائق کو مدنظر رکھتے ہوئے اگر کشف الاسرار کو خواجہ جسد اللہ انصاری سے کوئی نسبت نخلی بھی نہ دی جائے تو بہتر ہے۔ ہم سے پہلے کے لوگوں نے ایسا کیوں کیا تھا اس کا جواب اب دینا ممکن نہیں ہے اس لیے خاموشی ادلی۔ اس مطالعے کے آخر میں مہدی کی ایک اور تحریر کا حوالہ دینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ سورہ بقرہ کی دوسرا تیسویں آیت میں اللہ تعالیٰ نے ایمان لانے والوں کو نماز کی محافظت کا حکم دیا ہے۔ کلام پاک کی یہ چھوٹی سی آیت ان الفاظ پر مشتمل ہے "حافظوا اعل الصلوات والصلوة الوسطیٰ و قوموا للہ فتنین" اس آیت کا ترجمہ مولانا اشرف علی تھانوی نے ان الفاظ میں کیا ہے "محافظت کرو سب نمازوں کی (عموماً) اور درمیان والی نماز کی (خصوصاً) اور کھڑے ہوا کرو اللہ کے سامنے عاجز بنے ہوئے۔" مہدی نے اس آیت کی تفسیر کی "تیسری نوبت" میں اس بات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے کہ نماز پنجگانہ میں سے کون سی نماز کس نبی سے سب سے پہلے ادا فرمائی۔ انھوں نے اپنی بات کا آغاز "گفتہ اند" (لوگوں نے کہا ہے) کے الفاظ سے کیا ہے جس سے یہ تو اندازہ ہو جاتا ہے کہ مہدی نے موضوع زیر بحث کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ "ایجاد بندہ" نہیں ہے مگر اس بات کا مطلق علم نہیں ہوتا کہ ان کا بنیادی ماخذ کیا ہے؟ اس کمی کے باوجود مہدی نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ قابل غور ہے اور ان کی یہ تحریر اس بات کی طالب ہے کہ اس موضوع پر تحقیق کر کے اس کا پتہ ضرور چلایا جائے کہ اس بات کا اولین راوی کون ہے تاکہ اس بات کے مصدقہ یا غیر مصدقہ ہونے کے بارے میں کسی فیصلے تک پہنچا جاسکے۔ مہدی کی تحریر پیش کرنے سے پہلے بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے سلسلے میں چند امور کی یاد دہانی کرا دی جائے۔

اسلام کے ارکان اربعہ میں نماز اولین اور اہم ترین رکن ہے۔ یہی وہ عمل ہے جو مومن اور غیر مومن کے درمیان خطا فاصل کھینچتا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو دین کا ستون قرار دیا ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ جس شخص نے نماز کو عمدتاً ترک کیا اس نے گویا کفر کا از کتاب کیا۔ آج کے مسلمان جس طریقے سے نماز پڑھتے ہیں وہ اُس طریقے کے مطابق ہے جس کی تسلیم اللہ تعالیٰ

کے فرشتے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تھی، اسی کو اللہ کے رسول نے اپنی امت کو سکھایا جو قوتر کے ساتھ ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتا ہوا ہمارے دور تک آگیا ہے اور انشاء اللہ سرور فرق کے بغیر تاقیام قیامت برجا و برقرار رہے گا۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ نماز مکہ دور ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج سے واپسی پر فرض قرار دے دی گئی تھی لیکن نیکے کے مخصوص حالات کی وجہ سے ہر نماز صرف دو رکعتوں کی تھی۔ جب آپ ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے گئے اور ایک اسلامی ریاست موز وجود میں آگئی اور وہ خون و خطر باقی نہ رہا جو نیکے میں تھا تو ہر نماز کی الگ الگ رکعتیں تیس ہویں جن پر ہم آج تک عمل پیرا ہیں۔ فرضیت نماز کے بعد مومن اور غیر مومن کی شناخت کا سب سے موثر اور واضح ذریعہ نماز ہی تھا اور آج بھی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آپ سے پہلے کے انبیاء پر کون سی اور کیسی عبادت فرض تھی۔ اس سوال کے جواب میں مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کی تحقیق کا ٹیڑہ یہ ہے کہ بلا استثناء ہر نبی نے امت کو نماز کی تعلیم دی ہے اور ملتِ ابراہیمی کو اس سلسلے میں خصوصی امتیاز حاصل ہے۔ قرآن پاک کے ارشاد کے مطابق حضرات ابراہیم، اسماعیل، شعیب، لوط، اسحاق، یعقوب علیہم السلام ان کی نسل کے پیغمبروں کو اللہ تعالیٰ نے نماز کھڑی کرنے کی وحی کی۔ مزید برآں حضرات موسیٰ، زکریا اور عیسیٰ علیہم السلام کی نمازوں کا بھی ذکر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلے کے انبیاء اور ان کے امتی کس انداز اور طریق سے نماز ادا کرتے اس موضوع پر روش ڈالتے ہوئے مولانا سید سلیمان ندوی نے تحریر فرمایا ہے :

”آغازِ عالم سے انبیاء کرام علیہم السلام نے جن نماز کی تعلیم انسانوں کو دی وہ انہی تین اجزاء سے مرکب تھی۔ کھڑے ہو جانا (قیام) جھک جانا (رکوع) اور زمین پر سر رکھ دینا (سجود)“

مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنی بات کی تائید میں حتیٰ قرص اور لوتاکا انجیلوا تو لادیا ہے جس میں گھٹنا ٹیکنا (رکوع) اور منہ کے بل گرنا (سجود) دعا اور نماز کے اجزاء گئے ہیں۔ طارحہ برائیں زبور، توریت اور انجیل میں مذکور اوقات عبادت کو اگر جمع کر لیا جا۔

مازہ بنگانہ کے وہی اوقات برآمد ہوں گے جن پر آج بھی ملتِ اسلامیہ فریضہ نماز ادا کرتی ہے۔^{۲۵}

مولانا سید سلیمان ندوی کی عالمانہ تحقیق میں اس طرح کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ کس نبی نے کون سی نماز سب سے پہلے ادا فرمائی اور اس میں کتنی رکعتیں تھیں۔ جہاں تک ہم کو علم ہے اس ذکر نہ تو کلام پاک ہی میں ہے نہ کسی حدیث میں۔ اللہ جانے کیسے۔ رشید الدین ابی الفضل بن سعید احمد بن محمود المیبدی نے یہ تحریر کر دیا ہے کہ فجر کی نماز سب سے پہلے فلاں نبی نے پڑھی کی فلاں نے اسی طرح بقیہ ہر ایک نماز کو ایک ایک نبی سے منسوب کیا ہے۔ ان نبیوں نے نمازیں کن مخصوص حالات میں ادا کیں اس کا بھی میبدی نے جس انداز سے ذکر کیا ہے وہ نادر بھی ہے اور دلچسپ بھی۔ ذیل کی سطور میں میبدی کی اصل عبارت اور اس کا اردو ترجمہ درج کیا جاتا ہے۔ یہاں پر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ ہم میبدی کے ”فرمودات“ کی تائید کر سکتے ہیں نہ تردید، لیکن اس بات کو ایک بار اور ضرور یاد دلائیں گے کہ ہمارے منسٹرول نے ”آوردہ اند“ اور ”گفتہ اند“ کچھ کچھ کر تفسیری ذخیرے میں کیسے کیسے ”فوائد“ جمع کر دیے ہیں۔

”گفتہ اند۔ اول کسی کہ نماز بامداد کرد آدم بود۔ آن خواب شد
غافل، آن بدین قدرت و ضیق فطرت و تسبیح ازلت، چون آزا آسمان بزمین
آمد باخورد و زود تا روشنائی روز میدید، فحسّ آرام داشت، چوئی آفتاب
نہان شد دل آدم معدن اندھک شد۔

شب آمد چمن سوگوار بنم۔ بجا مر سیاه و بچہ و درم
آدم ہرگز شب ندید و تناسات تاریکی و اندھک کشید بود، تا نگاہ
آن ظلمت دید کہ بہر عالم بر سید و خود غریب و رنجور و از جنت خود ہموار
در آن تاریکی گر آہ کردی، گر ہدی فرماہ کردی، گر قصد مناجات و بگاہ کردی۔
ذکر تو مرا خوش یادت بشب۔ و ذکر تو امیچ نیاساید لب۔
[لوگن کا بیان ہے کہ جس اولین شخص نے فجر کی نماز ادا کی وہ آدم علیہ السلام تھے۔ زمیں کے وہ اشرف المخلوقین، قدرت کے وہ طبع زاد

(شاہکار) فطرت کے ڈھالے ہوئے بندگی کے (نمود) بے بدل
جب آسمان سے زمین پر تشریف لائے تو دن ختم ہونے والا تھا
جب تک وہ دن کی روشنی دیکھتے رہے تو سونے لگے رہے۔ جب
سورج چھپ گیا (تو آدم علیہ السلام) کا دل غموں کا مہل
بن گیا!

میسری ہی طرح سے غم سے دکھی رات آئی
کالے کپڑوں میں (لبوس) چہرے پر اسی لیے ہوئے
آدم (علیہ السلام) نے (اس سے پہلے) کبھی رات نہ دیکھی تھی اور اندھیرے
اور غموں کی پریشانی نہ اٹھائی تھی۔ دفعتاً انھوں نے وہ اندھیرا دیکھا جو
پوری دنیا پر چھا گیا اور (انھوں نے) خود کو مسافر، رنج میں مبتلا اور
اپنے غورے (ابلیس) کے بھر میں مبتلا (دیکھا) وہ اس اندھیرے
میں کبھی آہ کرتے، کبھی اپنا چہرہ آسمان کی طرف کرتے۔ کبھی (اللہ کی) درگاہ
میں مناجات کا ارادہ کرتے:

رات کو تیرا ذکر میرا ہمد ہے۔ اور تیرے ذکر سے میرا لب بھی آسودہ
نہیں ہوتا۔ [

”اھل ہمد غریبان آدم بود، بیشین ہمد غم خواران آدم، نخستین
ہمد گرہندگان آدم بود، بنیاد دوستی دو عالم آدم نہاد، آئین بیداری
شب آدم نہاد، نوہ کردن از درد و بجران و زاریدن بر نیم شبان سنتی
است کہ آدم نہاد، اندران شب گم نوہ کردی بزاری، گر بنالیدی از
خواری، گم فریاد کردی، گم بزاری دوست رایا د کردی:

ہمد شب مردمان دو خواب من بیدار چون باشم
غزوه ہر کسی با یار من بی یار چون باشم
[تمام مسافروں میں آدم اولین (مسافر) تھے اور تمام غمزدوں میں آدم

(علیہ السلام) اولین (غمرہ تھے) تمام رونے والوں میں اولین (رونے والے) آدم تھے۔ دنیا میں دوستی کی بنیاد آدم نے رکھی، شب بیداری کا طریقہ آدم نے نکالا۔ فرقت کے درد سے نوحہ کرنا اور آدھی رات کو رزادہ سنت (طریقہ) ہے جس کی بنیاد آدم (علیہ السلام) نے رکھی۔ اُس رات کبھی وہ شدت سے نوحہ کرتے کبھی اپنی ذلت پر (ذور زور سے) روتے، کبھی چختے، کبھی گڑگڑا کر گڑا کر دوست (اللہ تعالیٰ) کو یاد کرتے :

تمام لوگ رات بھر سوئے رہیں میں کس طرح جاگتا رہوں۔ ہر شخص اپنے دوست کے ساتھ غنودگی کے عالم میں ہے۔ میں بغیر دوست کس طرح رہوں۔ [

”آخر چون نسیم سحر عاشق دافنس برزد و شکر صبح کمین برگشاؤ
و بانگ برظلت شب زو‘ جبرئیل آمد بشارت کیا آدم صبح آدم و
صلح آمد‘ نور آمد و سرور آمد‘ روشنائی آمد و آشنائی آمد‘ بر خیز اسی
آدم‘ و اندر بن سال دو رکعت نماز کن‘ یحییٰ شکر گزشتن شب
ہجرت و فرقت را‘ یحییٰ شکر و میدان صبح دولت و وصلت را! زبان
حال میگوید۔

وصل آمد و از نیم جدائی رستیم
با دلبر خود بکام دل بخشیم

[آخر کار صبح کی خنک ہوائ نے جب عاشق کی طرح ٹھنڈی سانس بھری اور صبح کے شکر نے گھات لگائی اور رات کی تاریکی کو لٹکارا‘ خوش خبری دینے کے لیے جبریل تشریف لائے کہ اے آدم صبح ہو گئی اور سکون آگیا‘ نور آیا اور سرور آیا‘ روشنی آئی اور آشنائی آئی‘ اے آدم اٹھیے اور اسی وقت دو رکعت نماز ادا کیجیے۔ ایک (رکعت)

فراق کی رات کے گزر جانے کے شکرانے میں اور دوسری صبح
ہونے اور دوست سے وصال کے شکرانے میں۔ زبان حال کہتی ہے:

وصل آیا ہم نے جدائی کے خون سے نجات پائی

اپنے محبوب کے ساتھ حسب دلخواہ ہم بیٹھے

"و اول کسی کہ نماز پیشین کرد ابراہیم خلیل بود وصل، آنکہ کہ اورا

ذبح فرزند فرمودند، و در آن خواب اورا نمودند، ابراہیم خود را فرمانبردار

کرده، جان فرزند عزیز خود بکلم فرمان نثار کرده، و ملک العرش بفضل

خود نثار کرده، و اسمعیل را نثار کرده، آن ساعۃ آفتاب از زوال در گذشتہ

بود و اول خلیل تحقیق شد و خواہش تصدیق شد، خلیل در محراب چہار حال

دید و در ہر حال رنعتی و طبعی یافتی، خلیل شکر را میان ہر بست و بندت

حضرت پیوست، این چہار رکعت نماز بجزارد شکر آن چہار خلعت را،

یکی شکر توفیق، و بجز شکر تصدیق، سید بجز شکر نثار، چہارم شکر نثار۔"

اور اولین شخص جس نے نماز نماز ادا کی ابراہیم (علیہ السلام) تھے

اُس وقت جب کہ اُن کو (اللہ تعالیٰ نے) اپنے فرزند کو ذبح کرنے کا حکم

دیا اور اس بات کو اُن کو خواب میں دکھلایا، ابراہیم (علیہ السلام) نے

اپنے آپ کو حکم کا پابند کیا، اپنے عزیز فرزند کی جان کو (اللہ کے) حکم

پر بچھا کر دیا اور عرش کے مالک نے اپنے فضل کا اعلان فرما دیا اور

اسمعیل (علیہ السلام) کو قربان کر دیا، اس وقت سورج کے زوال کا

وقت گزر چکا تھا، خلیل کا ارادہ سچ ہو گیا، ان کے خواب کی تصدیق ہو گئی

خلیل (اپنے) ملک کی طرف) دیکھ رہے تھے، انھوں نے چار حال" دیکھے

اور ہر حال" میں (اللہ سے) مرتبے کی بلندی اور خلعت پائی، خلیل

نے شکر گزاری کے لیے اپنی کمرس لی اور قادر و توانا کی عبادت میں مشغول ہوئے۔ انھوں نے یہ چار رکعتیں اُن چار طاعتوں (کے ملنے) کے شکرانے کے طور پر ادا کیں۔ پہلی توفیق (عطا ہونے) کے شکرانے میں 'دوسری تصدیق کے شکرانے میں' تیسری (اللہ کے) بھارنے (ندا) کے شکرانے میں چوتھی قربانی کے شکرانے میں۔]

”اول کسی کہ نماز دیگر گزارد چہار رکعت یونس پیغامبر بود صلح : آن بندہ نیک پسندیدہ در شکم ماہی در شکم آن دیگر ماہی 'دو قرآن دیامی عین بفریاد آمد کہ - لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین“

[وہ اولین شخص جس نے عصر کی نماز ادا کی یونس (علیہ السلام) پیغمبر تھے وہ نیک اور (اللہ کے) پسندیدہ بندے مچھلی کے پیٹ میں اور وہ مچھلی دوسری مچھلی کے پیٹ میں اُس گہرے سمندر کی تہہ میں تھی) انھوں نے فریاد کی ”کوئی حاکم نہیں سوائے تیرے تو بے عیب ہے میں تھا گناہگاروں سے“]

”اینا نکتہ شنود، یونس در شکم ماہی بزندان دامن در شکم زمین در آن لحد بزندان، مبارک باد آن مضجع، خوش باد آن مرقد، مصطفیٰ میکویدہ القبر روضۃ من ریاض الجنۃ“ ہر چند کہ زندانست اما مومن را چون بتانست، و در آن بنی روح و ریحان است۔ یونس در شکم ماہی در آن تاریکی و سیاہی، مومن در شکم زمین با نسیم انس و نور الہی، یونس را بگر ماہی آید گشتہ تا بصفاہ آن حیوانات و در پاد و عجائب صور ایشان میدید، مومن را درسی از بہشت بر لحدی کشادہ تا بنور الہی حواء و عینا و طوبی و زلفی بود۔ یونس را فرج آمد، و از فضل الہی و برآمد آمد، از آن زندان بصحرا و جہان آمد۔ آن ساعت و وقت دیگر آمد، یونس

خود را دید از چہار تاریکی رستہ، تاریکی ذلت، تاریکی شب، تاریکی آب، تاریکی شکم ماہی، شکر گدازشتن این چہار تاریکی را چہار رکعت نماز کرد۔ اشارت است بر بندہ مومن کی چہار ظلت در پیش دارد: ظلت معصیت، ظلت لہو، ظلت قیامت، ظلت دوزخ، چون این چہار رکعت نماز بگزارد بکھر رکعتی از یک ظلت برہد۔

اس مقام پر ایک نکتہ سنو: (حضرت) یونسؑ مچھلی کے پیٹ میں قید اور مومن زمین کے پیٹ (قبرا میں) برکت والی ہو وہ استراحت کی جگہ، خوش گوار رہے وہ قبر مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) فرماتے ہیں "قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے۔" (قبرا ہر چند کہ قید خانہ ہے مگر (وہی) مومن کے لیے باغ کی طرح ہے، اور اُس میں بہت سی خوش گوار پھولیں اور عطریں بھٹی ہیں۔ یونس اُس سیاحی اور تاریکی میں مچھلی کے پیٹ میں، مومن محبت کی ٹھنڈی جوا اور اللہ کے نور کے ساتھ زمین کے پیٹ میں۔ یونس کے لیے مچھلی کا جگر آئندہ بنا وہ اُس سمندر کے حیوانوں کے مناظر اور ان کی صورتوں کے عجب اُس (اسی کے ذریعے) دیکھتے تھے، مومن کے لیے جنت کا ایک دروازہ اُس کی قبر میں کھل جاتا ہے تاکہ اللہ کے نور کے ساتھ حیریں بڑی بڑی آنکھوں والیاں، اللہ کی قربت اور پسندیدہ مقام حاصل ہو یونس (علیہ السلام) کو کیڑے مکوڑوں سے بھر ہی خطرناک جگہ ملی اور اللہ کے فضل سے اُن کو مدد (بھی) ملی۔ وہ اس جیل خانے (مچھلی کے پیٹ) سے دنیا کے بیابان میں آگئے، اسی وقت نماز عصر کا وقت آگیا۔ یونس (علیہ السلام) نے خود کو چار اندھیروں یعنی ذلت، رات کی تاریکی، پانی اور مچھلی کے پیٹ کے اندھیروں سے آزاد کیا۔ انھوں نے ان چاروں اندھیروں سے نجات پانے کے شکر کرنے میں چار کعتیں نماز ادا کیں۔ (اس

میں) بندہ مومن کے لیے اشارہ ہے کہ اس کے سامنے چار (طرح کے) اندھیرے ہیں گناہ، قبر، قیامت اور دوزخ کے اندھیرے۔ جب وہ یہ چار رکعت نماز ادا کرتا ہے (تو) ہر رکعت کے ذریعے ایک اندھیرے سے نجات پاتا ہے۔]

”و اول کسی کہ نماز شام کرد صلیٰ مطہر بود شخص پاک سرشت پاک طینت پاک فطرت کہ بی پدر در وجود آمد و در شکم مادر توریت و انجیل بر خواند و در گہوارہ سخن گفت۔ عجب آمد قویمر از اہل ضلالت گفتند! فرزند بی پدر متصور نیست، حدوث ولد وجود نسب بی دو آب متفرق جائز نیست۔ گفتند آنچہ گفتند! و رفتند در راہ ضلالت چنانکہ رفتند! و ثالث ثلاثہ رقم کشیدند، جبرئیل آمد کہ یا عیسیٰ قوم تو چنین گفتند! زمین میلزاد گفت ایٹیان، خالق زمین و آسمان پاکت از گفت ایٹان، آن سادہ وقت نماز شام بود، عیسیٰ بر خاست و بخدمت شرافت، و از اللہ عفو و رحمت خواست، سر رکعت نماز کرد؛ بیک رکعت دعویٰ ربوبیت از خود دفع کرد کہ توئی خداوند بزرگوار، منم بندہ با جرم بسیار دیگر رکعت نفی الوہیت بود از مادر کہ توئی خدای جبار و مادرم ترا پرستار، سوم رکعت افراد بود بوحدانیت کردگار، بیکانہ بختی نامدار۔“

[اور جس اولین شخص نے نماز مغرب پڑھی وہ حضرت عیسیٰ (علیہ السلام) تھے جو سرشت، طینت اور فطرت میں پاک تھے اور بے باپ کے پیدا ہوئے تھے اور ماں کے پیٹ میں توریت اور انجیل پڑھتے تھے اور پہلے میں گفتگو فرماتے، اس قوم کے لوگوں کو، جو کہ گمراہ تھے (اس بات پر) تعجب ہوا، اُن لوگوں نے کہا: بے باپ کے لڑکے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لڑکے کا پیدا ہونا اور نسب کا وجود دو الگ الگ دو آب کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اُن کو کچھ کہنا تھا انھوں نے کہا اور جس طرح ضلالت

کی راہ پر ان کو چلنا تھا چلے۔ اور انھوں نے تثلیث کو اختیاب رکب (حضرت) جبریل تشریف لائے اور انھوں نے کہا کہ اسے عیسیٰ آپ کی قوم نے یہ باتیں کہیں، اُن لوگوں کی (ان) باتوں سے زمین لرزتی ہے۔ آسمان اور زمین کا پیدا کرنے والا ان باتوں سے مبرا ہے جو یہ لوگ کہتے ہیں، اسی لمحے مغرب کی نماز کا وقت آگیا، عیسیٰ (علیہ السلام) اُٹھے اور بارگاہِ الہی کی طرٹ دوڑے اور اللہ تعالیٰ سے رحمت اور معافی چاہی، انھوں نے تین رکعت نماز پڑھی ایک رکعت میں انھوں نے (اپنے سے منسوب) ربوبیت کے دعوے کو رد کیا (اور کہا) کہ (اے اللہ) تو ہی عظیم المرتبت مالک ہے اور میں ایک بے حد گناہگار بندہ ہوں دوسری رکعت میں انھوں نے اپنی والدہ (بی بی مریم) کی الوہیت سے انکار کیا (اور کہا) تو ہی قادر مطلق ہے اور میری والدہ تیری پرستش کرنے والی ہیں اور تیسری رکعت اُس نامدار کیتا کی وحدانیت کے اقرار میں تھی جو یگانہ ہے۔]

"و اول کسی کہ نماز خفتن کرد چهار رکعت موسیٰ کلیم بود، فوائض خالق بی عیب، مخصوص تحفہ غیب، مزدور شعیب، چنان جلش با شعیب بسر آمد و زہدین بدر آمد، قصد مسکن و اندیشہ وطن خویش کرد، چون منزل چند برفت شبی آمد و برادر پیشین، شبی کہ دامن ظلمت در آفاق کشیدہ، و بادی عاصف بر خاستہ، و باران و رعد و برق در ہم بیوستہ، گرگ در گلہ افتادہ و عیاش را در دزدہ خاستہ، ہمہ عالم از بھردی بخروش آمدہ، دریا بجوش آمدہ، در آن شب ہمہ آتشہا در سنگ بماندہ، و در ہمہ عالم یک چراغ بر افروختہ، موسی در آن حال فراماندہ، گری خیز و گری نشیند، گری خیز و گری آمد، و گری گریزد، و گری مقبوض و گری مبسوط، و گری سر بر زانو نہادہ، و گری بر خاک بزاری، ہی گوید:

بھر کوئی مرا تا کسی دوانی؟ زہر زہری مرا تا کی چٹانی؟
 اور وہ اولین شخص جنہوں نے عشار کی چار کھیتیں پڑھیں (اللہ سے)
 کلام کرنے والے وہ موسیٰ (علیہ السلام) تھے جو خالق بے عیب کے دلائل
 غیب کے مخصوص تحفے رکھنے والے اور شعیب (علیہ السلام) کے نوکر تھے
 جب شعیب (علیہ السلام) کی موت سر پر آگئی تو وہ (سرزمین) مین سے
 باہر آگئے (اور) اپنے مکان اور وطن کی طرف عازم سفر ہوئے۔ ابھی
 وہ چند منزل پہلے ہی تھے کہ رات سر پر آگئی، وہ رات جو اپنی تاریکی کے
 دامن کو افق کے دونوں کناروں تک پھیلائے ہوئے (تھی) اور تند
 ہوا چلی اور بارش گرج چمک سب ایک ساتھ ہونے لگی۔ اُن کے
 ریوڑ میں بھیڑ بگھس آیا، اُن کی اہلیہ کو دروازہ ہونے لگا، اُن کے لیے
 پوری کائنات جھینے لگی۔ سمندر سیلاب زدہ ہو گیا۔ اس رات تمام
 آگ پتھر میں چلی گئی (یعنی سیلاب سے کہیں آگ باقی نہ رہی صرف
 وہ آگ محفوظ رہی جو پتھروں پوشیدہ ہوتی ہے) پوری دنیا میں (صوت)
 ایک چراغ روشن رہا۔ موسیٰ (علیہ السلام) اُس حال سے عاجز ہو گئے،
 کبھی اٹھتے، کبھی بیٹھتے، کبھی (بچوں کی طرح) گھٹنوں کے بل پڑتے، کبھی
 آرام کرتے، کبھی بھاگتے دوڑتے تھے کبھی اُن پر حالت قبض طاری ہوتی
 کبھی حالت بے بسط، کبھی سر کو گھٹنوں پر کبھی چہرے کو زمین پر رکھ کر روتے
 ہوئے کہتے:

تو مجھ کو ہر کوچے میں کب تک دوڑائے گا
 تو مجھ کو ہر زہریلے سے کچھ نہ کچھ کب تک کھجائے گا؟

آدمی! در شب افروز را نہنگ جان ربای در پیش نہادند و
 کہہ و صل را بادیہ مردم تو از منزل ساقند، تابی رخ کسی گنج ندید، و بی
 غصہ محنت کسی بزد دولت نرسید۔ آخر نظری کرد، بجانب طور و بعد آن

شمارِ نور، و بشنیدند ای خدای غفور کہ ”افی انا اللہ“ موسیٰ را چہار غم بود، غم حیال و فرزند و برادر و دشمن، فرمان آمد کہ یا موسیٰ غم خود و اندوہ میر کہ رہا ندہ از غمان و باز بر ندہ اندہ ان غم، موسیٰ بر خاست اندر آن ساعت و چہار رکعت نماز کرد، شکر آن چہار نعمت را۔ اشارتست بہ بندہ مومن کہ چون این چہار رکعت نماز بگزارد بشرط و نفا و صدق و صف، شغل حیال و فرزند و دشمن کفایت کند و بر دشمن ظفر و دم و اندوہ داند بان برآمد۔

ہاں! رات کو روشن کر دینے والے موتی کو جان تمیز کرنے والے گھڑیاں کے ساتھ رکھا گیا اور وصل کے کعبہ کو انسانوں کو کھا جانے والے جنگل میں بنایا گیا۔ اسی لیے نبی تکلیف اٹھائے کسی نے خزانے کا منہ نہیں دیکھا اور محنت کی تکلیف اٹھائے بغیر کوئی دولت کے پھل تک نہیں پہنچا۔ آخر کار موسیٰ (علیہ السلام) نے طور کی طرف منجھاکھ کی اور اُس روشنی کی کرن کو دیکھا اور بختے والے اللہ کی آواز سنی تب تنک میں اللہ جون ”موسیٰ (علیہ السلام) کو چار غم تھے۔ بیوی، بچوں، بھائی اور دشمن کے غم“ (اللہ تعالیٰ کا) حکم نازل ہوا کہ اسے موسیٰ غم نہ کھاؤ اور پریشان نہ ہو کیوں کہ غموں سے نجات دینے والا اور اندوہ کو واپس لینے والا میں ہی ہوں۔ موسیٰ (علیہ السلام) اسی لمحے اٹھے اور انھوں نے چار نعمتوں کے شکر ادا کرنے میں چار رکعت نماز پڑھی۔ (اس میں) بندہ مومن کے لیے اشارہ ہے کہ جب وہ اخلاص، پاکی اور سچائی کے ساتھ یہ چار کیفیتیں نماز پڑھتا ہے تو یہ اُس کے بیوی بچوں کی روزی کے لیے کافی ہوتا ہے“ (اللہ تعالیٰ) اس کو دشمن پر فتح یاب کرتا ہے اور غم اور پریشانیوں سے نجات دیتا ہے۔)

میبدی کی درج بالا تحریر سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا انبیائے کرام نے جو ”پڑھیں“ وہ فرض نہیں بلکہ نماز شکر ادا تھیں گے یا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی امت تک پر نماز

تھی حالانکہ یہ بات از حدیث صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اسی درج بالا اقتباس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے فجر کے علاوہ کوئی نماز نہیں پڑھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام کی سنت پر عمل کرتے ہوئے ممکن ہے فجر کی بھی نماز پڑھی ہو۔ اس طرح حقا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس تحریر کی رو سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کوئی اور نماز بخیر و فخر نہ پڑھی تھی۔ حضرت یونس علیہ السلام نے چونکہ مچھلی کے پیٹ سے نکلنے کے بعد پہلی بار عصر کی نماز پڑھی تھی اس لیے اُن کی بقیہ دو نمازوں فجر و ظہر کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ مہدی نے لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے سب سے پہلے مغرب کی نماز ادا کی، اس کا امکان ہے کہ انھوں نے انبیائے سابقین کی سنت پر عمل کرتے ہوئے فجر، ظہر اور عصر کی بھی نمازیں پڑھی ہوں لیکن اُن کی عبارت سے یہ ظاہر نہیں ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے عہد رسالت میں عشا کی نماز باقی تھی یا نہیں؟ اس مقام پر ہم نے یہ سوال اس لیے اٹھایا ہے کہ درج بالا اقتباس میں لکھا گیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سب سے پہلے عشا کی چار رکعت نماز ادا کی تھی۔ یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا زمانہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے صدیوں پہلے کا ہے اس لیے ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نماز عشا کا علم نہ رہا ہو ہاں یہ ممکن ہے کہ فرض نہ ہونے کی وجہ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں یہ نماز نہ پڑھی جاتی ہو۔ اب رہا معاملہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نماز کا۔ زیر بحث مفسر نے ان کو پہلی بار نماز عشا کی چار رکعتیں پڑھنے والا قرار دیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اُن کے زمانہ رسالت میں ممکن ہے صرت چار نمازیں رہی ہوں۔ فجر، ظہر اور عصر انبیائے سابقین کی پڑھی ہوئی اور عشا جس کو خود انھوں نے بقول مفسر پہلی بار پڑھا تھا۔

ہم نے درج بالا سطور میں مہدی کے پیش کردہ خیالات کو نقل کر دیا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ مزید تحقیق کر کے اس بات کا پتہ لگانے کی کوشش کی جائے کہ مہدی نے جو کچھ لکھا ہے وہ کس حد تک درست ہے؟

درج بالا سطور میں کثرت الاسرار میں مندرج ”تیسری نوبت“ کی دو مثالیں پیش کی جا چکی ہیں۔ ان مثالوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ”عارفانہ تفسیر“ کیا اور کیسی ہوتی ہے اور اس میں کن کن موضوعات کو کس حد تک اپنے اندر سمو لینے کی طاقت و قوت پرندہ ہوتی ہے۔

عارفانہ تفسیر کا جذبہ و انجذاب جب اپنے نقطہ عروج پر پہنچتا ہے تو نہ تو عارفانہ نکات باقی رہتے ہیں نہ "تفسیر" یہ دونوں چیزیں ایک دوسرے میں مدغم ہو کر ایک ایسی نئی چیز میں تبدیل ہو جاتی ہیں جس کو ابھی تک کوئی نام نہیں دیا جاسکا ہے۔ شاید صدیوں بعد کے لوگ اس کو کوئی نام دے سکیں۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ نشر البرز، چاپ آدل، ۱۳۹۹ھ شمس ص ۲، ۳
- ۲۔ پیش گفتار، ص ۲
- ۳۔ میں مولانا رضی الاسلام ندوی اور مولانا محمد اسلام عمری کا شکر گزار ہوں جنہوں نے وہی اقتباسات کے ترجمہ کیے ہیں۔
- ۴۔ ہزار سال تفسیر فارسی، ص ۲، ۳
- ۵۔ صرف اردو ترجمہ درج کیا جا رہا ہے کلام اللہ کے الفاظ دوبارہ نقل نہیں کیے جا رہے ہیں۔
- ۶۔ مفسر نے "ان" کا ترجمہ نہیں کیا ہے۔
- ۷۔ تنگی کے معنی پریشانی بھی ہیں۔ ویسے جناح کی وجہ سے۔ یہاں لفظ "گناہ" مناسب ہوتا۔
- ۸۔ کن لوگوں کا؟
- ۹۔ درج 'مردانہ کوٹ' کے لیے بھی مستعمل ہے اور قدیم زمانے کی خواتین کی قمیص کے لیے بھی۔
- ۱۰۔ برکت کے ایک معنی حمد و ثناء اور توصیف کے بھی ہیں۔
- ۱۱۔ قدرت، وہ زمانہ جو دو پنہیروں کے درمیان کا زمانہ ہو۔
- ۱۲۔ یہاں ایک لفظ 'خرج' ہے جس کے ایک معنی گناہ کے بھی ہیں۔
- ۱۳۔ اصل فارسی متن میں جناح کا ترجمہ تنگی کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں تنگی کا لفظ گناہ کے لیے مستعمل تھا۔ ہم نے اس لفظ کا ترجمہ مرت گناہ ہی نہیں کیا ہے موقع محل کی مناسبت سے پریشانی بھی کیا ہے۔

۱۴۔ سپاس داری کر دینا = To return thanks، اسٹیمپ کا زم۔ ۶۵

۱۵۔ پاداش کے معنی Reward کے بھی ہیں۔ اردو میں عام طور سے یہ لفظ نرا کے معنوں میں بولا جاتا

ہے۔ جزایا انعام کے بارے میں نہیں۔ اسٹنگاز (ص ۲۲۹) میں پاداش کے معنی ساتھی درج ہیں اور پاداش (پاداشن) Retribution (Good or Bad) reprisals ' لکھے گئے ہیں۔ یہی معنی پاداشت کے بھی ہیں۔

۱۷۔ یعنی حصول دنیا کے برابر ہے۔

۱۸۔ کن مفسر وں کا؟

۱۹۔ ”ترجمہ تفسیر طبری“ اور ”بخشی از تفسیر کہن“ کے تفصیل مطالعے کے لیے میری کتاب ”ایران کی چند اہم فارسی تفسیریں“ ج اول، مطبوعہ انجمن فارسی دہلی ملاحظہ ہو۔

۲۰۔ کشف (ک پر زبر) حفاظت کرنا۔ مدد کرنا۔ نیابت۔

۲۱۔ ”رعایت“ کے ایک معنی اچھے سلوک کے بھی ہیں۔

۲۲۔ خدر (خ پر زبر) بے حالی۔ رات کی تاریکی۔ بارش وغیرہ۔

۲۳۔ بقول پروفیسر زبیر احمد صاحب ”آن جوان مرد“ سنائی کی طرف اشارہ ہے۔ یہ اشارہ کس کی طرف ہے معلوم نہیں۔

۲۴۔ ہم نے اس مقالے میں نقل کرنے کے لیے جو نمونہ منتخب کیا ہے ”دکشف الاسرار“ کے مختصر ترین نمونوں میں سے ایک ہے۔

۲۵۔ اس تحریر میں نماز کے متعلق جو کچھ وضوح کیا گیا ہے وہ سیرۃ النبی، جلد پنجم، طبع ۱۹۳۸ء کے اس باب سے ماخوذ ہے جو نماز کے عنوان سے ص ۶۸ سے ۲۰۰ تک پر محیط ہے۔

۲۶۔ مزید تفصیل صفحہ ۱۱۳ پر ملاحظہ ہو۔

۲۷۔ خواجہ کے معنی A man of distinction کے بھی ہیں۔

۲۸۔ ماہ کا ترجمہ آسمان کھلنے کا مگر مجبوری یہ ہے کہ اندھیری رات میں چاند کا ذکر نہیں کیا جاسکتا۔ فرا بہت سے معنوں میں متشکل ہے جن میں سے ایک Towards بھی ہے۔

۲۹۔ ”اس آگیا“ اردو کے حجاج کے مطابق نہیں ہے اس لیے یہ ترجمہ کیا گیا ہے۔

۳۰۔ مراد کے معنی ارادے کے بھی ہیں۔

۳۱۔ یہ بات پہلی بار پڑھنے کو مل رہی ہے۔

- ۳۱۔ ترجمہ شیخ الہند مولانا محمود حسن۔
 ۳۲۔ یہ لفظ روح (Rauh) پر مبنی خوشگوار ہوا ہے روح (Ruh) نہیں جو جسم میں ہوتی ہے۔
 ۳۳۔ فرج کے ایک معنی یہ بھی ہیں۔
 ۳۴۔ یہ عجیب بات ہے، اس وقت تک تو انجیل نازل ہی نہیں ہوئی تھی۔
 ۳۵۔ مرد اور عورت کے مادہ تولید کی طرف اشارہ ہے۔
 ۳۶۔ موقعِ عمل کے لحاظ سے "ایک بھی چراغ روشن نہ رہا" ہونا چاہیے تھا۔
 ۳۷۔ قبض و بسط صوتیہ کی اصطلاح ہے، قبض میں انسان کی طبیعت کند رہتی ہے اور بسط میں اس کے برعکس۔

مُسَدِّسِ حالی اور بھارتی بھارتی کا تقابلی مطالعہ

ارشاد مہراج ارشد

مُسَدِّسِ مد و جزرِ اسلام کے محرک سرسید تھے! حالی نے سرسید کی تحریک پر جب اس مُسَدِّس کو مکمل کیا تو انھیں کامل احساس تھا کہ ”ملک کے اہل مذاق اس روکھی پھکی سیدھی سادی نظم کو پسند نہیں کریں گے کیوں کہ اس میں نہ کہیں نازک خیالی ہے نہ رنگین بیانی ہے نہ مبالغے کی چاٹ ہے اور نہ تکلف کی چاشنی۔ الغرض کوئی بات ایسی نہیں کہ جس سے اہلِ وطن کے کان مانوس اور مذاق آشنا ہوں“ مزید برآں حالی کی نظر میں یہاں ایک ایسا دسترخوان چٹا گیا تھا جس پر ابالی کچھری اور بے مرجِ تالان کا گمان گزرتا تھا، حال کے اس بیان کی اصلیت کو سمجھنا مشکل نہیں۔ انھوں نے روایتِ زمانہ کے برعکس مُسَدِّس کی بنیاد جس موضوع پر رکھی تھی اس کا طعن ہماری شاعری میں عام نہ تھا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ حالی شعرِ ادب کو سوسائٹی کی اصلاح کا ذریعہ سمجھتے تھے اور اصلاح کے لیے ضروری ہے کہ مصلح کی نظر میں وہ پہلو موجود ہوں جن میں اصلاح کی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔ حالی کا مطالعہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی نظر میں دستِ تھی اور ان کا مشاہدہ بھی قوی تھا، وہ جس زمانے میں سائنس نے رے پے تھے، اس کے تقاضوں سے بھی باخبر تھے، انھیں سرسید کے افکار و نظریات سے بھی آگاہی تھی اور وہ جانتے تھے کہ زوال پذیر معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے سرسید کی کوششیں کس حد تک مفید اور کارآمد

تھیں، لیکن ہندوستانی اور بالخصوص مسلم معاشرہ جس شدت سے اور جن اسباب کی بناء پر زور زوال ہو رہا تھا، اسے روکنا اور صالح اقدار کی بنیاد پر استوار کرنا تھا کسی ایک شخص کے بس کی بات نہیں تھی، دوسرے لفظوں میں اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ معاشرے کا ہر فرد خواہ وہ ادنیٰ ہو یا اعلیٰ اپنے اپنے طور پر مثبت اقدام کے لیے تیار ہو۔ بد قسمتی سے سرسید اور ان جیسے دماغ رکھنے والے مثلاً حالی کو ایک صحت مند معاشرے کی تعمیر و تشکیل میں جن افراد کا سامنا کرنا پڑا، ان میں بیشتر وہ لوگ تھے جنہیں آج ہم رجعت پسند کہتے ہیں۔ مزید برآں وہ حضرات بھی جنہیں قوم کی قلاح و بہبود میں بڑا دخل ہوتا ہے حالات کی تغیر پذیری کے احساس سے بے خبر تھے لیکن ایسا نہیں کہ سرسید یا حالی کا پیغام صدائے انابت ہوا۔ شدید نظریاتی غمازوں کے باوجود انیسویں صدی کے انھما نے ایک علی گڑھ تحریک کے جو اثرات مرتب ہوئے اور اس نے منکر و ملکی جن راہوں کو منور کیا، اگر اسے بیش نظر رکھا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اس تحریک نے گراں بہا خدمات انجام دیں۔ اس سے وابستہ اشخاص نے اپنے اپنے طور پر اصلاح معاشرہ کے لیے جو طریقہ کار اختیار کیا، اس کے مثبت اور منفی خیز نتائج بھی برآمد ہوئے چنانچہ جہاں تک حالی اور ان کے مدرس کا سوال ہے۔ ان کے بھی دیر پا اور دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ اس کا ثبوت تو یہ ہے کہ ۱۸۷۹ء کے بعد اس معرکہ الآراء، منظم کے کم سے کم سات پالیٹیشن شائع ہوئے۔ اس سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ایک روکھی بھکی نظم ہونے کے باوجود اس مدرس کو عوامی سطح پر قبول عام حاصل ہوا، چونکہ حالی نے نیک نیتی کے ساتھ دل کی بات دل کی زبان میں بیان کر دی تھی۔ اس لیے ان کی یہ عظیم تخلیق بھی بے مریح کا سامن معلوم ہوتی تھی، لیکن اس کے باوجود اہل علم حضرات نے اسے جس نظر سے دیکھا اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صالحہ عابدین لکھتی ہیں،

”اس کو کسی نے انسانی تصنیف کے بجائے الہامی کتاب کہا، کسی نے اس کو سراج خیر سے تشبیہ دی، کسی نے قوم کا آئینہ کہا، کسی نے امت مرحومہ کا دل گداز مرثیہ کہا، کسی نے غلبہ اسلام اور مسلمانوں کے شان دار ماضی کی حقیقت افروز جبرت انگیز تاریخ کہا۔ دراصل مرثیہ، اس دورہ قبول، کی ایک طرح، وہ تو اس کی حقیقت

نگاری، صداقت، خلوص اور وہ سوز ہے جو اس کے ہر شعر میں جاری
 و ساری ہے۔ دوسری وجہ زبان و بیان کی سادگی، روانی، شیرینی
 اور وسعت ہے۔ چونکہ حالی کا پیغام قوم کے کسی ایک طبقے یا فرتے
 کے نام نہ تھا اس لیے انھوں نے وہ زبان استعمال کی جو ہر کس ناکس
 آسانی سے سمجھ سکے۔

اس بیان کے آخری دو جملوں کی مزید وضاحت کے لیے تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند
 (جلد نہم) کے مرتبین کے درج ذیل بیان کو سامنے رکھنا ضروری ہے، اس بیان میں مسدس حالی
 کے غیر معمولی تخلیقی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ نہ صرف اردو شعراء بلکہ بعض ہندو شعراء نے اس
 سے مثبت اثرات قبول کیے مثلاً بابو گو رکھ پرشاد جبر نے ”مسدس نشوونماے ہند“ اور پنڈت بر جوبہن
 دتا تریہ کیفی نے مسدس حالی کے طرز پر ”بھارت درپن“ میں ہندوستان کی عظمت کا راگ چھڑا۔ اس
 کے ثبوت میں ہندی کے مشہور نقاد و اکر کل کانت پٹھک کا خیال بھی پیش کیا جاسکتا ہے :

موسم سے حالی سے پرभावित होकर अल्लामा कैफी ने सन्
 1904-05 में भारत दर्पण नामक موسम से कैफी की उर्दू में
 रचना की थी।

इसमें हिन्दु पुनः धान की भावनाओं को व्यक्त किया गया
 है। सत्त युग का देवता भूगर्भ से निकालकर भारत के
 अतीत की समृद्धि का और उसके वर्तमान की अवनीति का
 वर्णन करता है तथा अभ्युन्नति का मार्ग निर्देश करता है।

اگر اس قول کی روشنی میں پنڈت دتا تریہ کیفی کے مسدس ”بھارت درپن“ کا مفہوم لیا جائے تو
 معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مرکزی موضوع یہ تھا :

دکھاؤں گا پہلے بزرگوں کی عظمت وہ بھارت کا اوج آریوں کی وہ شوکت
 تمھاری دکھاؤں گا پستی کی حالت بتاؤں گا پھر تم کو تدبیر و مسکت
 کرو گے عمل تم جو ذی ہوش ہو گے
 نہیں تو فتنے کے ہم آغوش ہو گے

اس سے اندازہ ہوگا کہ حالی کی طرح کیفی نے بھی ہندوؤں کی عظمت رفتہ اور ہندوستان کی سر بلندی

کو اپنے پیش نظر رکھا ہے اور پھر نظم کے دوسرے حصے میں اس عظیم ملک کے باشندوں بالخصوص ہندوؤں کی بہت حالی کے اسباب پر نظر ڈالی ہے۔ اس کے آخری حصے میں وہ تدبیریں بھی بیان کی ہیں جن کو اختیار کر کے کسی قوم کے زوال کو کمال میں بلا جاسکتا ہے۔ اس طرح کئی کا نقطہ نظر بھی تمام تر مصلحانہ جذبات کا آئینہ دار ہے۔ حالی اور کیفی کے مسدسوں میں جو بنیادی فرق ہے، وہ یہ ہے کہ حالی نے مسلمانوں کے عروج و زوال کی داستان مرتب کی تھی جبکہ پنڈت برہمچرن کیفی نے صرف ہندوؤں کے ماضی و حال کو اپنے پیش نظر رکھا جہاں تک ان دونوں قوموں کے مستقبل کا سوال ہے، حالی کی طرح کیفی بھی حرکت و عمل کے ساتھ جدید علوم و فنون کے حصول کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں، یعنی ان دونوں حضرات کے نزدیک ہندوؤں اور مسلمانوں کی فلاح و بہبود کا اصل راز جدید تعلیم کے حصول میں مضمر ہے۔

اس بحث سے کم از کم اتنی بات تو واضح ہوگی کہ کیفی کو بھی ”بھارت درپن“ لکھنے کی تحریک حالی کے مسدس مدوجزر اسلام سے ہی ملی تھی لیکن جہاں تک میتھلی ٹرن گیت کی بھارت بھارتی کا سوال ہے، ہمیں اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ نقطہ نظر کے اعتبار سے جو فرق مسدس مدوجزر اسلام اور بھارت درپن میں ہے، وہی فرق بھارت بھارتی اور مسدس حالی میں بھی ہے۔ اس بات کو دوسرے نغظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ حالی نے مسلمانوں کی اصلاح کے لیے ایک ایک آئینہ خانہ بنایا تھا، لیکن کیفی اور میتھلی ٹرن گیت نے اپنی قوم کی اصلاح کی خاطر دو دو آئینہ خانے سجائے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ ان دونوں شاعروں نے حالی کے مسدس کو اپنے پیش نظر رکھا۔ یہ بات دوسری ہے کہ پنڈت برہمچرن و تاتریہ کیفی کے برعکس میتھلی ٹرن گیت نے اس بات کا صدق دل سے اعتراف کیا ہے کہ انھیں بھارت بھارتی لکھنے کی تحریک حالی سے ملی ہے۔ چنانچہ ابتداً انھوں نے اس تخلیق کو ”مسدس والی نظم“ ہی کہا تھا۔

میتھلی ٹرن گیت پر حالی کے اثرات کتنے گہرے تھے، اس کا اندازہ درج ذیل اقتباس سے لگایا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر پٹھک لکھتے ہیں :

”بھارت بھارتی کی تخلیق کے لیے شاعر نے حالی کے ”مسدس مدوجزر اسلام“

کو اپنا نمونہ بنایا تھا، کیوں کہ مسدس حالی میں مسلمانوں کی تہذیبی و

ثقافتی بیداری کو موضوعِ اظہار بنایا گیا ہے، اس لیے اسے مسلمانوں کی ایک چھوٹی موٹی لگاکارائیں کہا گیا ہے، کیوں کہ حالی نے قوم کی دردناک حالت دیکھی ہے، اس لیے وہ خمیسے میں تنزلی کے مدارک کی امید کا اظہار کرتے ہیں۔ انھوں نے جدوجہد کو ہی ترقی کا واحد حل سمجھا ہے۔ "حرکت میں ہوتی ہے برکت خدا کی۔ انھوں نے اپنے پہلے دیباچے میں لکھا ہے کہ قوم کے لیے اپنے بے ہنر انھوں سے ایک آئینہ خانہ بنایا ہے، جس میں اگر وہ اپنے خدا و حال دیکھ سکتے ہیں کہ ہم کون تھے اور کیا ہو گئے ہیں۔ واضح ہو کہ گیت جی بھی قومی بیداری کے اسی موضوع اور مفہوم کو ظاہر کرتے ہیں، انھوں نے "کیا تھے" اور "کیا ہو گئے" کی آواز بلند کرتے ہوئے "کیا ہوں گے" کی تصویر بھی پیش کی ہے۔ چنانچہ حالی کی مسدس گیت جی کے لیے ایک خوبصورت خطاب تہ تخلیق ثابت ہوئی اور انھوں نے اسی طرز پر قومی اور وطنی بیداری کی نظم لکھی۔^۵ (اردو ترجمہ)

گذشتہ باب میں اس جانب اشارہ کیا جا چکا ہے کہ جس طرح حالی کو سرسید ملے، اسی طرح گیت جی کو راجہ رام پال سنگھ مل گئے اور راجہ صاحب کی فرمائش رنگ لائی۔ اس طرح ہندی شعرو ادب کو ایک ایسی تخلیق میسر آگئی جس کے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ یہی بات حالی کے مسدس کے سلسلے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ ان دونوں تخلیقات نے اردو اور ہندی کے جدید شعری ادب کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔

یہاں اس بات کا ذکر بھی بے محل نہ ہوگا کہ مسدس حالی کا متداول نسخہ اس کے ابتدائی نقش سے مختلف ہے۔ اختلافات کی یہ صورت اگرچہ معنوی اعتبار سے نقشِ اول سے بہتر ہے، لیکن نہیں اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ مسدس حالی کا نقشِ اول ہوا یا اس کا متداول نسخہ دونوں اوائل میں سخت تنقید کا نشانہ بنے تھے۔ اسماعیل پانی پتی نے اس تنقید کی ایک وجہ تو یہ بیان کی ہے :

"حالی کے اس مسدس میں سرسید کی طرفداری یا ان کی ثقافت کا ثبوت

ملتا ہے۔ اور چونکہ سرسید اس زمانے میں نیچروں کے امام تصور کیے جاتے تھے اور ان کے مذہبی خیالات و افکار سے عموماً مسلمان بدظن تھے، اس لیے نہ صرف سرسید بلکہ ان کے رفقاء میں سے جس کسی نے بھی سرسید کی طرف ادبی یا ان کے اصلاحی مشن کی تائید میں قلم کو حرکت دی تو وہ بھی بہت ملامت بن جاتا تھا، مخالفت کا دوسرا سبب یہ تھا کہ امت مسلمہ کے ذیل میں حالی نے مسدس میں زند و پارسا، شاعر و ادیب، حکیم و طبیب، مدیر و مصلح، معلم و متفنن، مفکر و فلسفی، غرض سب کے میوب کا پردہ فاش کیا تھا۔۔۔۔۔ اس لیے جواب میں ایک دو نہیں متحد و مسدس لکھے گئے، اور بڑے بڑے نقاد بزرگ شاعرین کو تحفظ اسلام کی خاطر مسدس کا جواب لکھنے لگے۔ کوئی حالی بنا، کوئی خیالی بنا اور کوئی تنقیدِ حالی میں موسوی عصا بن کے آیا۔^{۱۷}

اس کا نتیجہ ہوا کہ نہ صرف مذہبی بلکہ علمی اور ادبی طبقوں میں بھی حالی اور ان کے اسر مسدس کو کڑی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ حالی نے صورتِ حال کی نزاکت کا احساس کر لیا تھا اور دعتِ منتِ تنقید یا مشوروں کو قبول کرنے کے لیے بھی آمادہ تھے، چنانچہ انھوں نے ۱۸۸۶ء کے ایڈیشن میں ایک 'ضمیمہ' شامل کر کے اپنی فراضی کا ثبوت فراہم کر دیا، اس ضمیمے کا مرکزی پہلو یہ تھا کہ نقشِ اول کے انتقام پر انھوں نے جو یا یوسا نہ لہجہ اختیار کیا تھا، اسے تبدیل کر کے ایک نیا نقطہ 'نظرِ پیش' کیا، اس نقطہ 'نظر' کے مطابق قوم کے ہر جہت زوال کے باوجود ابھی اُمید اور جوصلہ باقی تھا، شرط یہ تھی کہ قوم اقتضائے زمانہ سے ہم آہنگ ہو اور وہ ہوا کے رخ کو پہچان لے لیکن رجعت پسند اور قدیم اقدارِ جہات کے شیدائیوں کو یہ انداز بھی پسند نہ آیا اور وہ سابقہ روش سے گامزن رہے۔

حالی کے برعکس یہ صورتِ حال پتھلی شرن گیت کو پیش نہیں آئی۔ گیت اور حالی دونوں میں یہ بات مشترک تھی کہ وہ شعر و ادب کے ذریعے اپنی قوم کے زوال کو کمال میں بدلنا چاہتے تھے، مگر اول الذکر کو اس کی قوم نے سر آنکھوں پر بٹھایا اور آخری الذکر کے متعلق صورتِ حال

اس کے برعکس رہی۔ لطف کی بات یہ ہے کہ یہی آخر الذکر دوسروں کے لیے محرک ثابت ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ سترہویں صدی کے رنج آخر میں ہوئی جب کہ بھارت بھارتی بیسویں صدی کے اوائل میں لکھی گئی، اس اعتبار سے اگرچہ دونوں طویل فصول کی تخلیق میں زمانی اعتبار سے بعد ہے، اور اس بعد کے سبب ہی بھارت بھارتی میں کچھ ایسے موضوعات بھی شامل ہو گئے ہیں جو حالی کے یہاں نظر نہیں آتے۔ ہم اس سلسلے میں تفصیلی گفتگو آگے چل کر کریں گے۔ یہاں اس جانب اشارہ کرنا مقصود ہے کہ گیت جی کو حالی سے ذرا مختلف زمانہ ملا تھا، پھر یہ بات بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ مسلمانوں کے برضات ہندوؤں میں تعلیمی بیداری نمودار ہو چکی تھی، مزید یہ کہ مغرب سے مدد یا طرز کہن پر اڑے رہنے کا میلان ہندوؤں میں اتنا شدید نہیں تھا جتنا کہ یہ میلان مسلمانوں میں نظر آتا ہے۔ مسلمان سماجی اعتبار سے توجروح اور مفتوح تھے ہی، نفسیاتی اعتبار سے بھی ان میں شکست خوردگی کا احساس باقی تھا اور وہ اپنی بیشتر ناکامیوں کا جواز قسمت اور تقدیر کے حوالے سے پیش کرتے تھے۔ ان کے برعکس ہندو بھی اگرچہ محکوم تھے، مگر انھوں نے وقت اور زمانے کی تبدیلی کا احساس بہت جلد کر لیا تھا، اگرچہ یہ احساس اتنا عام نہیں تھا اور اسی کے سبب یہ قوم بھی اپنے سابقہ جاہ و جلال سے محروم ہو چکی تھی، تاہم اس کے رہنماؤں نے وہ حکمت عملی اختیار کر لی تھی جس سے ان کی قوم کی بہتری کی راہ نکلتی تھی، یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی کے اوائل میں جب گیت جی نے ”ہم کون تھے کیا ہو گئے“ کا نعرہ بلند کیا تو اس کے مثبت اثرات مرتب ہوئے اور ان کی قوم نے گیت جی کی دلسوزی کو شدت سے محسوس کیا۔

بھارت بھارتی کے پیش لفظ میں گیت جی نے اپنے مقصد کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا تھا:

”بھارت کی قدیم اور موجودہ حالت میں بڑا فرق ہے۔ ایک وقت وہ تھا کہ ہندوستان تعلیم، ہنر اور تہذیبی اعتبار سے دنیا میں سر مور کہلاتا تھا، اور اب زمانہ یہ ہے کہ انھیں باتوں کا اس میں فقدان ہو چکا ہے جو آریہ کبھی دنیا کو تسلیم دیتے تھے، وہی آج قدم قدم پر دوسروں کے محتاج ہو رہے ہیں۔ ٹھیک ہے۔ جس کا جیسا عروج اس کا ویسا ہی زوال۔ لیکن کیا ہم لوگ اسی گری پڑی حالت میں ہی رہیں گے؟“

ہماری نظروں کے سامنے دہشتی قومیں بھی بیدار ہو کر ہم سے آگے نکل گئیں اور ہم ویسے ہی پڑے ہیں۔ اس سے زیادہ ہماری برعینگی اور کیا ہو سکتی ہے۔ کیا ہم لوگ اپنی راہ سے اتنا جھٹک گئے ہیں کہ اسے دوبارہ حاصل نہیں کر سکتے؟ کیا ہماری سماجی حالت اتنی بگڑ چکی ہے کہ وہ سدھاری نہیں جاسکتی؟ کیا پچہچ یہ ایک گہری فینڈ ہے؟ کیا ہمارا مرض لاعلاج ہو چکا ہے کہ اس کی تشخیص اور علاج ممکن نہیں۔“ (ترجمہ)

یہ محض سوالات ہی نہیں بلکہ اس جذبے کا اظہار بھی ہے جس کی وجہ سے بھارت بھارتی کی تخلیق عمل میں آئی۔ تقریباً انہی جذبات کا اظہار مسدس حالی میں بھی کیا تھا، چنانچہ وہ مسدس کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں :

”قوم کی حالت تباہ ہے۔ عزیز ذلیل ہو گئے ہیں۔ شریعت خاک میں مل گئے ہیں۔ علم کا خاتمہ ہو چکا ہے، دین کا صرت نام باقی ہے۔ اخلاص کی گھر گھر پکار ہے۔ پیٹ کی چاروں طرف دہائی ہے۔ اخلاق باطل بگڑ گئے ہیں اور بگڑتے جا رہے ہیں۔ تعصب ملکی کی گنگھوڑ گھٹا تمام قوم پر چھائی ہوئی ہے۔ رسم و رواج کی بڑی ایک ایک کے پاؤں میں پڑی ہے۔ جہالت اور تقلید سب کی گردن پر سوار ہے۔ امراء جو قوم کو بہت کچھ فائدہ پہنچا سکتے ہیں غافل اور بے پروا ہیں۔ علماء جن کو قوم کی اصلاح میں بہت بڑا دخل ہے، زمانے کی ضرورتوں اور مصلحتوں سے ناواقف ہیں۔ ایسے دقت میں جس سے جو کچھ بن آئے سو بہتر ہے ورنہ ہم سب ایک ہی ناؤ میں سوار ہیں اور ساری ناؤ کی سلامتی میں ہماری سلامتی ہے۔“

ذرا آگے چل کر حالی نے مزید لکھا ہے :

”قوم کے لیے اپنے بے ہزار ہاتھوں سے ایک آئینہ خانہ بنا دیا ہے جس

میں اگر وہ اپنے خط و حال دیکھ سکتے ہیں اور سمجھ سکتے ہیں کہ ہم کون تھے اور کیا ہو گئے ہیں۔“ ۱۳

”ہم کون تھے اور کیا ہو گئے؟“ یہ سوال مسدس حالی اور بھارت بھارتی دونوں میں یکساں قوت کے ساتھ اٹھائے گئے ہیں، اور سچ تو یہ ہے کہ ان دونوں تخلیقات کا بنیادی مقصد بھی یہی ہے کہ ہندو اور مسلمان دونوں اپنے ماضی و حال سے واقف ہوں۔ چونکہ زندگی کی طرح ہمارا سماج بھی ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں منقسم ہے، اس لیے مذکورہ سوالات کا جواب بہتر طور پر اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ اول ماضی پر نظر ڈالی جائے، پھر حال سے اس کا تعاقب کیا جائے اور ان دونوں کے تجزیے کے بعد مستقبل کے امکانات کی جانب اشارے کیے جائیں۔ حالی اور گہت دونوں نے بھی یہی راستہ اختیار کیا ہے۔

مسدس کے آغاز میں حالی نے سات بند بطور تمہید کے لکھے ہیں جن میں انھوں نے مسلمانوں کی موجودہ اہتر حالت کی عکاسی کی ہے اور لکھا ہے کہ مقرب ان کا سینہ غرق آب ہونے والا ہے۔ نجات کی کوئی صورت نظر نہیں آرہی ہے۔ مسلمان خوابِ غفلت میں پڑے سو رہے ہیں، انھیں اپنے تنزل اور ذلت کا قطعی احساس نہیں، اور نہ ہی ان کے دلوں میں دوسری ترقی یافتہ قوموں سے رشک پیدا ہوتا ہے۔ ۱۴ میتھلی شرن گہت نے بھی اسی طرز پر بھارت بھارتی کی تمہید میں ہندوؤں کی زبوں حالی کی عکاسی کی ہے، ان کے خیال میں کبھی دنیا بھر میں ہمارے کارناموں کا شہرہ تھا، لیکن افسوس ہمیں اپنی اتری کا ذرا بھی خیال نہیں آتا ہے۔ حالانکہ یہ دوسری بات ہے کہ ترقی کے سنہری دور میں تنزلی کا خیال نہ رہے، لیکن فکر اس بات کی ہے کہ تنزلی میں بھی ہمیں اپنی غفلت کا احساس نہیں ہے۔ ۱۵ مسدس حالی میں تمہید کے بعد شاعر نے اسلام کے زمانہ جاہلیت، اہل عرب کا کفر و المیاد ان کا باہمی نفاق اور قتل و غارتگری کا نقشہ کھینچا ہے اور لکھا ہے کہ جب اہل عرب کی بد اعمالیاں حد سے زیادہ بڑھ گئیں تو خدا نے پاک نے اپنے محبوب رسول کو مبعوث کیا۔ جس نے اپنے مقدس بیرو کردار سے اہل عرب کے دلوں کو مسخر کیا اور انھیں اسلام کی دعوت دی۔ اس کے بعد انھیں اخلاقِ حسنہ کے سبق پڑھائے۔ وقت، علم، ہمدردی اور پرہیزگاری کی قدر و قیمت کا احساس دلایا اور پھر رسول کریم کی رحلت کے بعد مسلمانوں کے اسلاف یعنی خلفائے راشدین نے بھی ہر آفت میں رسول اللہ کی تعلیمات

پر عمل کیا، اسلام کے محافظ رہے، اور زندگی کے ہر معاملات میں صراطِ مستقیم پر چلتے رہے۔ حال لکھتے ہیں :

سب اسلام کے حکم بردار بندے سب اسلامیوں کے مددگار بندے
خدا اور نبی کے وفادار بندے یتیموں کے رائیوں کے نثار بندے

وہ کفر و باطل سے بیزار سارے

نئے میں مئے حق کے سرشار سارے^{۱۹}

بُھکا حق سے جو بھک گئے اس سے وہ بھی رکا حق سے جو رک گئے اس سے وہ بھی^{۱۹}

بالکل اسی طرز پر مٹھلی شرن گیت نے بھی بھارت بھارتی میں ہندوؤں کے اسلاف یعنی رشی منیوں کے مذہبی کارناموں کی نشان دہی کی ہے اور قارئین کو یہ بات باور کرائی ہے کہ ہمارے اسلاف (پورو پوروں) نے بھی ہندو مذہب کی پاسبانی میں بڑی جان نثاری اور شجاعت کے ثبوت دیے ہیں اور اپنی جانیں قربان کی ہیں۔ بنی نوع انسان کو امن و سلامتی کا پیغام دیا ہے۔ گیت نے ہندوؤں کے اسلاف کے آدرشوں کو بھی بیان کیا ہے :

उन पूर्वजों की कौर्ति की वर्णन अतीव अपार है,
गाते नहीं उनके हमी गुन गा रहा संसार है
वे धर्म पर करते निछावर तुग-समान शरीर थे,
उनसे वही गम्भीर थे, वर वीर थे, ध्रुव धीर थे।

लखते न अध की ओर थे वे, अध न लखता था उन्हें,
वे धर्म को रखते सदा थे, धर्म रखता था उन्हें।
वे कर्म से ही कर्म का थे नाशा करना जानते,
करते वही थे वे जिसे कर्तव्य थे वे मानते।

वे ईश-नियमों की कभी अवहेलना करते न थे,
सन्मार्ग में चलते हुए वे विघ्न से डरते न थे।
अपने लिए वे दूसरों का हित कभी हरते न थे,
चिन्ता-प्रपूर्ण अशान्ति-पूर्वक वे कभी मरते न थे

اے گل کرمدس میں حالی مسلمانوں کی ترقی کا حال بیان کرتے ہیں، ان کے خیال میں جس وقت پوری دنیا انحطاط کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی تھی، بلکہ ایران اور یونان جیسی بڑی حکومتیں بھی رو بہ زوال تھیں، اُس وقت ان قوموں نے اپنے کو اس زبوں حالی سے نکالنے کے لیے مسلمانوں کی علمی، اخلاقی، تہذیبی، تمدنی اور معاشرتی ترقی سے کسب فیض کر کے علم و فن، تہذیب و تمدن اور اخلاقیات کا سبق سیکھا تھا۔ حالی کے خیال میں مسلمانوں کی بدولت ہی تمام دنیا خواب گراں سے بیدار ہوئی تھی :

ارسطو کے مُردہ فنون کو جس لایا فلاطون کو پھر زندہ کر کے دکھایا
ہر اک شہر و قریہ کو یونان بنا یا مزا علم و حکمت کا سب کو کچھ لایا
کیا برطنت پردہ چشم جہاں سے
جگایا زمانے کو خواب گراں سے^{۱۹}

مردس حالی کے اسی انداز میں مینٹلی شرن گپت نے بھی بھارت بھارتی میں ہندوؤں کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب بنی نوع انسان درندگی کا شکار تھی، تہذیب و تمدن سے نابلد تھی۔ اس وقت ہندو یعنی آریہ لوگ تمام دنیا کو علم و فن، تجارت، سائنس، اخلاق اور مذہب کی تعلیم دے رہی تھی اور وہ تمام قومیں جو آج ارتقاء کے مدارج طے کر رہی ہیں اور دنیاوی ترقیات میں جن کا نام روشن ہے، فی الحقیقت وہ بھی ترقی کے میدان میں ہندوؤں کی ہی مرہون منت ہیں۔ حالی کی طرح گپت جی مزید لکھتے ہیں کہ سرزمین یونان میں علم و فن کی روشنی ہندوؤں ہی کی بدولت پھیلی ہے، چنانچہ اس لحاظ سے یونان بھی آریوں یعنی 'ہندوؤں' کا شاگرد ہے :

शोशव-दशा मे देश प्रायः जिस समय सब व्याप्त थे,
विः शोष विषयो मे तप्थी हम प्रौढता को प्राप्य थे।
संसार को पहले हमी ने ज्ञान-शिक्षा दान की,
आचार की, व्यापार की, व्यवहार की, विज्ञान की! १८

सब लोक सुख हम भोगते थे बान्धवों के साथ मे,
पर पारलौकिक सिद्धि भी रखते सदा थे हाथ मे! १९

ہمکو دیدیت ہے تیرے سارے ناسا اور विकास کے،
 کوئی रहस्य छिपे न थे पृथ्वी तथा आकाश के!
 थे जो हजारों वर्ष पहले जिस तरह हमने कहे,
 विज्ञान-वेत्ता अब वही सिद्धान्त निश्चित कर रहे! ११

रींदी हुई है सब हमारी भूमि इस संसार की,
 फैला दिया व्यापार, कर दी घूम घूम प्रचार की! १२

यह ठीक है, पश्चिम बहुत ही कर रहा उत्कर्ष है,
 पर पूर्व-गुप्त उसका यही पुरु वृद्ध भारतवर्ष है!

यूनान ही कह दे कि वह ज्ञानी गुणी कब था हुआ?
 कहना न होगा, हिन्दुओं का शिष्य वह जब था हुआ!
 हमसे असौकिक ज्ञान का आलोक यदि पाता नहीं,
 तो वह अरब यूरोप का शिक्षक कहा जाता नहीं! १३

حالی نے مسلمانوں کی ترقی کے ذیل میں مسدس میں لکھا ہے کہ انھوں نے دیگر علوم کے علاوہ
 فنونِ لطیفہ بالخصوص 'فنِ تعمیر' میں ارتقاء کی منزلیں طے کی ہیں، گذشتہ عہد میں جتنے بھی براعظم میں
 روئے زمین پر موجود تھے ایشیا، یورپ اور افریقہ وغیرہ سب میں مسلمانوں کی تعمیر شدہ خوبصورت
 اور عالی شان عمارتیں آج بھی ان کے فنِ تعمیر اور نقاشی کی بہترین مثال ہیں جن سے مسلمانوں کے
 تابناک ماضی کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ اس ذیل میں حالی نے خلافتِ اندلس کے خوبصورت شہروں
 مثلاً بلنہ، بطلیوس اور غرناطہ کی خوبصورتی کا ذکر بھی کیا ہے اور یہاں کے آثارِ الصنادید اسلام
 کی تصویریں مسدس میں کھینچی ہیں :

نہیں اس بلق پر کوئی بر غنظم نہ ہو جس میں ان کی عمارات محکم
 عرب، ہند، مصر، اندلس، شام دہلم رہنماؤں سے ہے ان کی سمور عالم
 ہر کوہِ آدم سے تا کوہِ بیض
 طے گا جہاں جاؤ گے کھوج ان کا

میتھلی ٹرن گپت نے بھی مسدس حالی کے خطوط پر بھارت بھارتی میں فنونِ لطیفہ یعنی
 فنِ تعمیر، فنِ مصوری اور فنِ مجسمہ سازی میں ہندوؤں کی نامِ اہل فراموش ترقیات کی تعریف کی ہے
 اور اس ذیل میں گپت جی نے ہندوؤں کے تعمیر کردہ مضبوط اور مستحکم قلعے اور فولادی ستون کا ذکر

کیا ہے۔ اس کے علاوہ مزید لکھا ہے کہ اجنتا اور ایلورا کی شفتش گچھائیں، مندروں اور کھنڈروں کی بہترین مصوری ہندوؤں کے فن مصوری کی آئینہ دار ہیں۔ سدس میں حالی آثار الصنادید اسلام کی گذشتہ ترقی کی جھلک پیش کرنے کے بعد علم ہیئت اور علم نجوم میں مسلمانوں کی ترقی بیان کرتے ہیں اور اس ذیل میں لکھتے ہیں کہ سر قندسے لے کر اندلس تک ان کی تعمیر کردہ رصدگاہیں یہ اشارہ کر رہی ہیں کہ مسلمان ان علوم میں بھی اوج کمال پر تھے اور علم نجوم کے ذریعے حرکات کو اکب کا پتہ لگایا کرتے تھے۔ (باقی)

حواشی

- ۱ - مکتوبات سرسید، ص ۳۱۲، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۵۹ء
- ۲ - سدس حالی، ص ۱۴
- ۳ - ایضاً
- ۴ - ایضاً، ص ۸۳
- ۵ - یادگار حالی، صفحات ۱۴۲-۱۴۱
- ۶ - تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند (جلد نہم)، ص ۱۱۳، پنجاب یونیورسٹی لاہور
- ۷ - بحوالہ مضامین ملکیت، مرتبہ: ڈاکٹر حکم چند نیر، اتر پردیش اردو اکادمی لکھنؤ، ۱۹۸۴ء
- ۸ - سیتھل شرن گپت: وکیٹی اور کادیہ، صفحات ۷۷-۷۶
- ۹ - تذکرہ حالی، ص ۱۹۸
- ۱۰ - نقشِ حالی، صفحات ۱۰-۲۱۴ (حصہ اول)، 'سرفراز پریس' لکھنؤ
- ۱۱ - بھارت بھارتی، صفحات ۳۴-۳۵ (پیش لفظ)
- ۱۲ - سدس حالی، صفحات ۱۲-۱۱ (پیش لفظ)
- ۱۳ - ایضاً، صفحات ۱۳-۱۳
- ۱۴ - یہ حالِ دنیا میں اُس قوم کا ہے۔ بخود میں جہاز آئے جس کا گھر ہے۔
گماں ہے یہ ہر دم کہ اب ڈوبتا ہے۔ کنارہ ہے دور اور طوفانِ بپا ہے

नहीं लिये क्रुष्ट मगराई कश्ती
पूँस सने हैं बेखराई कश्ती

१५ - बहारात बहाराती 'स १२

चर्चा हंमारी भी कभी संसार में सर्वत्र थी,
वह सदगुणों की कीर्ति मानो एक ओर कलत्र थी!
इस दुर्दशा का स्वप्न में भी क्या हमें कुछ ध्यान था?
क्या इस पतन को ही हमारा वह अतुल उत्थान था!

होता सयुन्नति के अनन्तर सोच अवगति का नहीं,
हां सोच तो है जो किसी की फिर न हो उन्नति कही!
बिन्ता नहीं जो व्योम-विस्तृत चन्द्रिका का हास हो,
बिन्ता तभी है अब न उसका फिर नवीन विकास हो!

है ठीक ऐसी ही दशा हतभाय भारतवर्ष की,
कब से इतित्री हो चुकी इसके अखिल उत्कर्ष की!

१५ - सदस हाली 'स ३१ - १६ - अलुआ 'स ३२

१६ - बहारात बहाराती 'स १५-१६ - सदस हाली 'स ३५

१७ - अलुआ 'स ३५ - २० - बहारात बहाराती 'स २५, सित्थली श्रन गित 'स ३८ वाल

सातिये सन 'प्रगाऊ (बहाराती)

२१ - बहारात बहाराती 'स २८ - २२ - अलुआ 'स २९

२३ - अलुआ 'स ३०-३१ - २४ - अलुआ 'स ३२

२५ - सदस हाली 'स ३८, ख़ाबे الطان حسین हाली, नार प्रशंग सिन्हा कल्ले

२५ - बहारात बहाराती 'स ५८-५९

प्रस्तर-विनिर्मित पुर यहां थे और दुर्ग बड़े-बड़े
अब भी हमारे शिल्प गुण के बिना कुछ-कुछ है खड़े।
भू-गर्भ से जब तक निकलती वस्तुएं ऐसी यहां।
जो पूछ उठती हैं कि ऐसी थी हुई उन्नति कहां?

वह सिन्धु-सेतु बचा अभी तक, दक्षिणी मंदिर बचे,
कब और किसने विश्व में, यों शिल्प चित्र कहाँ रचे?
वह उच्च यमुना स्तम्भ लोह स्तम्भ युक्त निहार लो,
प्राचीन भारत की कला कौशल्य सिद्ध विचार लो।

बहु अभभेदी स्तूप अब भी उच्च होकर कह रहे-
संसार के किस शिल्प ने जल पात इतने हैं सहे?
शत-शत गुहाएं साथ ही गुजार करके कह रही,
प्राचीन ही वा शिल्प इतना कोन है, कोई नहीं।

अब चित्रशालाएं हमारी नाग शेष हुई यहाँ,
पर आज भी आदर्श उनके हैं अनेक जहाँ तहाँ।
अब भी अजन्ता की गुफाएं वित्त को हैं मोहती,
निज दर्शकों के धन्य रब से गूँज कर हैं सोहती।

अब तक पुराने खण्डहरों में मंदिरों में भी कहाँ,
बहु मूर्तियाँ अपनी कला पूर्ण परिचय दे रही हैं,
प्रकटा रही हैं भग्न भी सौन्दर्य की परिपुष्टता,
दिखला रही हैं साथ ही दुष्कर्म्मियों की दुष्टता।

میسویں صدی کا مزاج

محمد حسن حسکری / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

(۶)

تکمیل ذات

فرائڈ نے تحلیل نفسی سے ایک معاہداتی نظام کا کام لیا تھا۔ یونگ کا خیال ہے کہ تحلیل نفسی کے اصول کو صحت مند افراد بھی اپنی ذات کی تکمیل میں بروئے کار لاسکتے ہیں۔ شخصیت کی اصلاح و ارتقاء کی غرض سے اوراک ذات کا یہ عمل صوفیانہ ضابطے کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے۔ فرائڈ کے مطابق شخصیت کا انتشار تشنہ اظہار رہ جانے والے جذبات و احساسات کے تصور کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن یونگ کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ انتشار دراصل نتیجہ ہے مختلف آرکی ٹائپس کے درمیان کش مکش کا کیوں کہ انسان بیک وقت تمام آرکی ٹائپس کے اتباع کی سعی کرتا ہے۔ اسی کش مکش کی بناء پر انسان کے ذہن میں بعض پیکر ابھرتے ہیں جب کہ فرائڈ نے کہا تھا کہ یہ پیکر تشنہ جذبات سے وجود میں آتے ہیں۔ ان پیکروں پر غور و فکر کے ذریعے انسان ایک مکمل اور مضبوط شخصیت کے حصول کی طرف قدم بڑھا سکتا ہے۔ اس تکمیل کے عمل کے بعد کے ایک مرحلے میں کوئی ایک پیکر ذہن پر غالب آ جاتا ہے۔ اور اکثر یہ کمالِ حُسن کی نمائندہ کسی دوشیزہ کا پیکر ہوتا ہے۔ اسے انیما آرکی ٹائپ کہا جائے گا۔ آخری مرحلہ آتا ہے اُس وقت جب محض اقلیدسی بیرون اور خصوصاً داربِ باقی رہ جاتے ہیں۔ ”پردہ فراک“ میں ہم پہلے مرحلے سے متعارف ہوتے ہیں جہاں آرکی ٹائپل پیکروں کے درمیان کش مکش جاری ہے۔ دوسرا مرحلہ Ash Wednesday میں پیش کیے گئے مثالی حُسن کے مفرد پیکر میں ہوتا ہے۔ ”فور کوآرٹس“ میں تیسرا اور آخری مرحلہ آتا ہے۔ یعنی اقلیدسی بیرون

خصوصاً دائرے کا مرحلہ -

انیا آر کی ٹائپ : یورپی ادب میں اس کی واضح ترین مثال دانستہ کی تخلیق بئیرس (Beatrix) ہے اور Ash Wednesday میں ایلیٹ کی "لیڈی" بھی اس سے بہت مشابہ ہے۔ فرائڈ کے خیال کے مطابق انیا آر کی ٹائپ تمام نسوانی تمثالوں کی طرح ہی ایک طرح کے ایڈیپس کمپلکس (Oedipus Complex) کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے کوئی شخص دو یا تین سال کی عمر کے بچوں کی طرح نکل نہیں پاتا اور ماں ہی اُس کے لیے حُسن کا مثالی نمونہ بنی رہتی ہے۔ یونگ کو فرائڈ کی رائے سے اختلاف ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ نسوانی تمثال یا پیکر کوئی ضروری نہیں کہ کسی کی ماں کا ہی ہو۔ یہ ایک آر کی ٹائپل ایج بھی ہو سکتی ہے۔ یہ نسل در نسل انسانی ذہن میں منتقل ہوتی ہوئی ماں کی نیکی اور شفقت کی آگاہی اور درحقیقت ماں کا عمومی تصور ہے جو واقعتاً سماج میں موجود ایک پوری نسوانی قوت کے اجتماعی شعور کی عکاس ہے۔ لیکن انیا آر کی ٹائپ کے دو پہلو ہیں۔ یہ موت اور تباہی کا نقیب بھی ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر جان کیٹس کی La Bella Dame Sans Merci - ایلیٹ کے یہاں یہ پہلو مغفود لیکن ڈیپلو بی بیٹس کے یہاں موجود ہے۔ ایلیٹ کی مذکورہ نظم میں انیا آر کی ٹائپ کا عنصر زیادہ تابناک اور بھرپور ہے۔

انیا آر کی ٹائپ کی حیثیت سے عورت کے دو روپ ہیں۔ ایک فنا کرنے والا اور دوسرا زندگی دینے والا۔ یہ پیکر شخصیت کے اتحاد و تنظیم میں بڑی معاونت کرتا ہے۔ بقول یونگ یہ ہر فرد کے اندر موجود Contra Sexual Component ہے اور یہ عنصر یہ کہ فرائڈ نے کہا تھا جنس کی طرف مائل نہیں ہوتا بلکہ اس سے گریز پارتا ہے۔ یہ ایک ازلی اور ہمیشہ کی قوت ہے اور اُس میں ہمیشہ کسی نہ کسی مافوق الفطرت عنصر کا عمل دخل رہتا ہے۔ دوسرے روپ میں پیکر کا عمل معمولی سا رہ جاتا ہے۔ یہ تینہی جذبات کو ایک پیٹرن کی شکل میں ترتیب دیتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ وہ کسی ارادے کو غنی رکھے ہوئے ہے (اس بات کا اطلاق دانستہ اور ایلیٹ دونوں کی دو شیزائوں پر ہوتا ہے) اور جس نے بقول یونگ شاید دستور حیات کے اعلیٰ عرفان سے وجود پایا ہے۔ کسی شبہ یا پیکر پر متواثر جذب و ارتکاز سے اُس کا تخلیقی پہلو روشن اور مستحکم ہوتا ہے اور یہ دستور عقل یعنی عرفان اور قدرت عطا کرنے والی طاقت کا استعارہ بن جاتا ہے۔ تاہم یہ قوت پُر اسرار اور مبہم ہی رہتی ہے۔ بئیرس

دانتے کی زندگی کی نگہبانی اور اُس کے منزل بہ منزل ارتقا کا مخفی ارادہ رکھتی تھی۔ یقیناً وہ دستور حیات کا اعلیٰ عرفان رکھتی تھی اور اس کی قبیر کسی اور انداز میں نہیں کی جاسکتی کیوں کہ بئیرس چودہ سال کی عمر میں فوت ہوگئی۔ ایلیٹ کی دوشیزہ بھی شاعر سے گہرا سروکار رکھتی ہے۔ اس کا مخفی ارادہ انسانیت کی بھلائی کرنا ہے۔ فرائلڈ کے مطابق اینا آر کی ٹائپ کی بنیاد ایک اردل جذبہ پر ہے اور وہ ہے اڈمپن کپکلس۔ لیکن یہ بات ایلیٹ کے لیے مٹھیں کا باعث نہیں بنتی۔ ایلیٹ کا کہنا ہے کہ "انسانی روح اس قدر پاکباز ہے کہ وہ کٹر و اردل جذبات کی بھی طلب مہیت کر دے۔ اسی لیے ایلیٹ کو چیزوں کی اصل کی نوعیت کی طرف سے اتنی فکر لاحق نہیں ہے جتنی آخری نتیجے کی طرف سے۔ دانتے سے بئیرس کے تعلق کی کہانی شخصی اور تخیلی عناصر کا امتزاج ہے۔" اس تجربے کو ہم خود کو انشا کی اصل کے بجائے اُن کے آخری مقصد میں مہموم کی تلاش کا خوگر بنا کر ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اس تعلق کی بنیاد اصل جنسی نوعیت کی ہو سکتی ہے لیکن اس کا مقصد و منہا خدا کی طرف توجہ ہوتا ہے۔

بصیرت یا رویا

ہمارے پاس خوابوں کے سوا کچھ بھی نہیں اور ہم بھول چکے ہیں کہ رویا یعنی کسی زمانے میں خواب کے عمل کی ایک اہم 'ڈیپسپ اور منظم صنف' سمجھی جاتی تھی۔ یہاں ہم ایک تارک الدنیا متقصد کو دیکھ سکتے ہیں یعنی سچی روحانیت کا متقصد۔ ایلیٹ نے خواب کی اصل اور اعلیٰ صنفوں میں اعتبار کرتا ہے۔ خواب کی اعلیٰ صنف اُن رویا پر مشتمل ہے جو رضا کا رازہ طور پر اختیار کردہ ضابطے و دستور سے پیدا ہوتا ہے۔ بیسویں صدی میں غیر منظم و غیر مضبوط اصل صنف کے خواب ہی وجود میں آتے تھے۔ رہنا آر کی ٹائپ اوجہاں خواہشات کے ویلے سے نہیں بلکہ جذبہ پریش اور تحسین آفرینی کے ذریعے کیا جانا چاہیے اگر اکی کی مدد سے تحسین عام کے رجحان تک رسائی ہو سکے خواہ وہ تحسین کسی شکل یا جاتا ہے۔ اہل تصور کے ابتدائی آثار افلاطون کے انکار میں تلاش کیے جاسکتے ہیں جس نے مظاہر تحسین سے عشق اور ان کے ادراک کی وکالت کی بھی اس طرح کہ آخر میں مختلف مظاہر تحسین سے مجرد تحسین کا احساس حاصل ہو سکے یعنی تحسین میں ایک خاص پیرن کی تکمیل ہو سکے۔ شیطانی نے بھی یہ تصور اظہار سے مستعار لیا ہے۔ پھر سوال یہ ہے کہ ایک طرف شیطانی اور دوسری جانب ایلیٹ اور دانتے کے درمیان

کیا فرق ہے۔ ایلیٹ اس کا قائل ہے کہ روحانی باطنیت الہی عشق کو انسانی عشق کا متبادل سمجھتی ہے اور روحانی عادت اُن میں سے کسی ایک ہی سے نباہ کر سکتا ہے، دونوں میں سبکی عادت آغاز انسانی عشق سے کرتا ہے کیونکہ بیزس ایک ارفع اور مقدس تجربے کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

قلب ماہیت کا معیار

بیسویں صدی کے بہترین ماہرین نفسیات قلب ماہیت کے عمل پر زور دیتے ہیں جس کے تحت اصل جذبات کو ایک دوسری اور بہتر شکل میں نکاسی مل جاتی ہے۔ مثال کے طور پر دیگر مخالفت جنسی تقاضے Contra Sexual Urge کو مثالی حُسن کے ایک پیکر میں تحویل کر دینے پر اصرار کرتا ہے اسی طرح جیس جوائس بھی تحویل کے اس عمل کے حق میں ہے اور تاس مان نے اس کی تشریح کر کے اسے ایک فلسفے کا درجہ دے دیا ہے۔ جرمن شاعر رلکے (Rilke) بھی اس تحویلی عمل کا پُر جوش داعی ہے خصوصاً مادی مظاہر کو غیر مادی مظاہر میں تحویل کرنے کا۔ اس اعتبار سے جدید فلسفے اور قرونِ وسطیٰ کے فلسفے میں بہت سے متوازی رجحانات مل جائیں گے۔

دانٹے اور ایلیٹ

ایلیٹ نے دانٹے کے یہاں تین رجحانات کی نشان دہی کی ہے: (۱) تجربے کی تمثیل (۲) واضح بھری پیکر (۳) مختصر ترین ممکن الفاظ میں معنی کی ترکیب۔

بیزس اور ایلیٹ کی دو شیرازیں دو اوصاف کی حامل ہیں۔ ایک وصف ہے انسان کے بھلائی کی غرض سے ایک نفعی ارادے اور دستورِ حیات کا اعلیٰ عنوان۔ تاہم دونوں میں ایک فرق ہے۔ زندگی کے دوران بیزس اور دانٹے کے درمیان ترسیلِ تین استمراتی اشاروں کے ذریعے انجام پاتا رہا:

۱۔ ایک نظر جو اُس پر دھنسا رہی کر دیتی تھی (اور یہ ہے انیمہ آد کی ٹاپ کاحیات سوز پہلو۔

۲۔ ایک تبسم جس نے اُس کے اندر زندگی کے چنے بھوٹ پڑتے تھے۔ (یہ تخلیقی قوت ہے)

۳۔ سر کا ایک ہلکا سا خم اُتروں و سطیٰ کے ادب میں زندگی کی قوتوں، ہمدردی، نیک

اور انسانیت کے اعلیٰ عرفان کا دوایتی استعارہ

اس کے برعکس ایلیٹ کی دوشیزہ خاموش اور ساکت بیٹھی ہوئی مریم عذرا کے تصور میں غرق رہتی ہے۔ بیٹریس پر سکون اور خاموش رہ کر دانتے پر لرزہ طاری کر دیتی ہے تو ایلیٹ کی دوشیزہ میں کچھ اور کے ساتھ ساتھ کیسوں ہے، دانانگی کے باوجود زندگی بخشنے کی صلاحیت ہے اور وہ غمزہ ہو کر بھی شگفتہ ہے۔ بیٹریس کے حیات سوز پہلو کا رُخ باہر کی طرف ہو کر دانتے پر مرکوز ہو جاتا ہے لیکن ایلیٹ اپنی دوشیزہ کی سادیت کا رُخ دوسروں کی طرف پھرنے کے بجائے اُسے خود اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔

جس طرح تحلیل نفسی کے عمل میں انتقالِ اذیت (Transference) کا ایک مرحلہ ایسا آتا ہے جہاں مریض کی تکلیفیں علاج کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں اسی طرح ایلیٹ اپنے دکھ درد اُس دوشیزہ کی طرف منتقل کر دیتے ہیں جو ایک عظیم تر پیرن کی تشکیل کی غرض سے اپنے اعلیٰ عرفان اور خلوص نیت کے سہارے ان تکلیفوں کو اپنے آپ میں جذب کرنے اور انہیں ہم آہنگ کرنے پر تیار ہے۔ اُس دوشیزہ کی درماندگی اور انتشار واقعی خود ایلیٹ کی ذاتی درماندگی اور انتشار ہے۔

اس کے علاوہ بیٹریس بعض ایسے اوصاف کی حامل ہے جن تک رسائی کی دانتے کبھی امید نہیں کر سکتا مثلاً مثالی حسن، مثالی نیکی اور کامل عقل۔ اس کے مقابل ایلیٹ کی دوشیزہ اُس نیم آہنگی اور قلبی ماہیت کی نمائندگی کرتی ہے جس کے حصول کی شاعر آرزو کر رہا ہے۔ اُس طرح دونوں پہلوؤں سے ایلیٹ کا تصور دانتے کے مقابلے میں زیادہ روشن ہے۔

بیرس دانتے کی رہنمائی کرتی ہے، اُس پر حکم چلاتی ہے اور اُسے سخت دُشست کہتی ہے اور یہ سب ایک خاص فاصلے سے ہوتا ہے جب کہ دوسری طرف ایلیٹ کی دوشیزہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایلیٹ کی شخصیت میں طول کر جاتی ہے۔ ایلیٹ کی آسودہ اور نا آسودہ محبت کی تشریح الزبحہ ڈیوئے روحانی اور جسمانی محبت کی اصطلاحات کے ذریعے کی ہے۔ لیکن یہ وضاحت صحت پر مبنی نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایلیٹ روحانی اور جسمانی محبت کے درمیان واضح امتیاز کا قائل نہیں ہے بلکہ اس کے نزدیک روحانی محبت جسمانی محبت کی ہی قلبیہ و تحویل ہے۔ ایک اور

اعتبار سے بھی ایلیٹ کو دانٹے پر برتری حاصل ہے۔ دانٹے کے یہاں جہنم، برزخ اور جنت روح کے تین ہر بند شیعے ہیں اور ان کے درمیان کا سفر آگ کی سمت میں ہوتا ہے یعنی جہنم سے برزخ اور برزخ سے جنت کی طرف۔ ایلیٹ اس ترتیب سے اختلاف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک روح کا سفر مسلسل نہیں بلکہ مدور ہے اور یہ کہ یہ تینوں مرحلے انسان کو بہ یک وقت پیش آ سکتے ہیں۔

ایلیٹ اور انیا آر کی ٹائپ کی نشوونما

اس کی جڑیں ابتدائے عشق کی محرومی میں پیوست معلوم ہوتی ہیں جیسا کہ انشاد A Cooking

Egg میں دیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے :

Where is that pennyworld I bought to
share with Pippit behind the screen?

اس کے بعد سے قلب ماہیت کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ دوسری مثال ہمارے پاس La Figlia Che Piange (رونے والی لڑکی) کی ہے۔ La Figlia شاید A Cooking Egg کی Pippit نہ ہو لیکن ان کے شعرا میں یہ بات دیکھی گئی ہے کہ وہ تمام تجربات میں سے ان کا تجربہ ہی وصف یا عنصر کشید کر لیتے ہیں۔ اس نظم میں ہمارے سامنے ایسا کوئی ذاتی تجربہ دکھانے نہیں گیا ہے بلکہ یہ وہ تجربہ ہے جس کی تجسیم و تطہیر ایلیٹ نے کی ہے اس طرح کہ وہ دروازہ انگریزی کی ایک مثال بن جاتا ہے۔

ویسٹ لینڈ میں دو شیر ذہنی کی قوت اور اس کے سرچشموں کا استعارہ بن کر ابھرتی ہے۔ (Ash Wednesday) کو نظم کرنے کے مرحلے تک ایلیٹ نے اسے ایک مکمل انیا آر کی ٹائپ کے روپ میں ڈھال دیا ہے۔ Burnt Nortion میں دو شیر ذہنی کا ذکر خاص طور پر نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کے ذہن میں ایک پیکر کے ارتقاء کے ساتھ اس نے ضرور ایک تجربہ ہی شکل اختیار کر لی ہوگی اور وہ دو شیر ذہنی آفاق میں پنہاں بیٹرن کی علامت بن گئی۔ درجہ عالم برزخ سے آگے نہیں جاسکتا۔ ہمیں یہ دکھایا گیا ہے کہ فن اور خلافت نہر مندی ہمیں محض ایک خاص مرحلے تک لے جاسکتے ہیں اور وہ ہے ادبیت انگریزی کا مرحلہ۔ اگر ہمیں اور بھی آگے جانا ہے تو اس میں مثالی محسن اور مثالی نیسکی

(ریٹرس) کی مدد سے ہی کامیابی مل سکتی ہے۔ مگر آگے چل کر ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ ریٹرس ہی تھی جس نے درجہ کو بھیجا تھا۔ اس طرح دانٹے نے ایک اعتبار سے مثالی نیکی اور حسن کے سہارے ہی مصائب اور Refining Fires کو دیکھا ہے۔ یہاں ریٹرس ایک حرکتک ایلیٹ کی دو شیرہ سے قریب آگئی ہے۔

یہاں ایلیٹ کی تنقید کا رخ قدیم اخلاقیات کے احیاء کے حامی برٹز مدرسل اور دیگر مکتبن کی طرف ہے جن سے نئی اخلاقیات کا تصور وابستہ ہے۔

اخلاقی ضوابط کے ادوار

یونانی اخلاقیات کی بنیاد سماج کے تصور پر رکھی گئی تھی اس میں شک نہیں کہ ایک ایسا ہی نظام اخلاق بھی موجود تھا مگر سماج کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ اہل یونان کے نزدیک فرد اور معاشرے کے رشتے میں کوئی روحانی عنصر کارفرما ہوتا تھا۔ ہر شے کا تعین قدر معاشرے کو اس سے پہنچنے والے فائدے کی روشنی میں کیا جاتا تھا۔ اس کی افادیت و منفرت کے اندازے کے لیے سماجی ہیئت اختیار کیے گئے تھے۔ یہاں تک کہ فرد کی فکر اور سوچ کی باگ ڈور بھی سماجی ضابطوں کے ہاتھ میں تھی۔ اس کے باوجود یہ ایک افادی فلسفہ نہیں بلکہ روحانی ضابطہ تھا۔

روم میں یونان کی تمام تر سماجی اخلاقیات کو قطعاً تسلیم کیا جاتا تھا لیکن اس کی بنیاد بدلی ہوئی تھی۔ وہاں پر فرد اور سماج کا رشتہ روحانی نہیں بلکہ افادی نوعیت کا ہے۔ نامیاتی نہیں بلکہ میکانیکی ہے۔

قرون وسطیٰ یا عہد میں قانون کے پیچھے اختیار اعلیٰ کی حیثیت خدا کی تھی۔ فرد کے سلوک پر قیود لگانے کا تصور برقرار رکھا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کی حدود مضبوط تر اور نفاذ بل گرفت تھیں۔ نشاۃ الثانیہ کے دور میں اخلاقی اور سماجی قیود اٹھادی گئیں۔ فرد پوری طرح آزاد ہو گیا۔ اس عہد میں خدا اور کسی ضابطے پر لوگوں کا یقین جاتا رہا۔ ایسے میں ایک نئی اخلاقیات کی تشکیل ہوئی جس کا محور زیادہ سے زیادہ طاقت کا حصول تھا (یہاں تک کہ نیکی، اقتدار و ہنر کا مترادف بن گئی) خود اظہاریت کو اولین اہمیت دی جانے لگی اور دوسروں کے مقابلے میں زیادہ با اختیار و بارکز بننے

کی خواہش ہر دل پر راج کرنے لگی۔ اس آئینہ کی خامیاں کچھ بھی رہی ہوں اس نے لوگوں کو فعالیت پر آمادہ کیا۔

گیارہویں صدی کے اوائل میں نشاۃ الثانیہ کے آئینہ کی شکست کا نتیجہ تھا نا اُمیدی اور سر اسبگی۔ اگسٹائی یا نوکلاسیکی دور میں عوام نے زوال زدہ یونانی اور رومانی امتداد کی بازیابی کی کوشش کی۔ یہاں تک کہ اخلاقیات کے شعبے میں بھی۔ فرد کے سلوک پر قید و بند کے تصور کو پھر سے متعارف کرایا گیا اور قانون و ضابطے کا اختیار دوبارہ سماجی قدر بن گیا۔ اس طرح یہ ایک میکانیکی اور افادی اخلاقیات پھر سے عام ہوئی۔ افادی اخلاقیات کا آغاز نوکلاسیکی جہد سے ہوتا ہے۔ تہذیب و شائستگی اور فرد کا سماج سے رشتہ جیسے تصورات واپس تو آگئے لیکن ایک بدلے ہوئے مفہوم کے ساتھ جس سے ذاتی معاشرت کی تکمیل وابستہ تھی لیکن یہ اخلاقیات نیکی و نواب کی نہ جو کہ کامیابی و مسرت کی اخلاقیات تھی جس کا عکس رچرڈسن کی پاملائیں ملتے ہیں اور جسے ’نام جز میں ہنری فیلڈنگ نے اپنے دور کی اخلاقیات کو ہدف تنقید بنایا ہے۔‘ یہ دور تھا جب اشیاء کی موزونیت کے اصول کے بوجھ تلے فیکٹری مزدوروں پر ہونے والی ہر سختی اور جبر کو حساب نہ قرار دیا گیا تھا۔

رومانی دور میں اخلاقیات کا مرکز ایک بار پھر فرد میں دلچسپی اور اس کے مسائل سے سرکار کو بنایا گیا جیسا کہ جان اسٹوارٹ مل نے کہا تھا ”انسان مسرت کا جو بادشاہ ہے اور درد سے گریزا۔“ اسی خیال کو ایک بنیادی اصول کی حیثیت ملی جس کے ہاتھ میں انسانی عمل کی باگ ڈور دے دی گئی اس طرح وہ گناہ جو انسان کو مسرت بخشتا ہو قابلِ عفو و درگزر ٹھہرا۔ اظہارِ ذات کا تصور جس نے عہد الزنجہ میں آنکھ کھولی تھی اس پر نظر ثانی کی گئی اور وہ فرد کا فرضِ اولین بن گیا۔ فرق یہ تھا کہ اب یہ سوچا جانے لگا کہ جو شخص انسان کو اظہارِ ذات پر اُکساتی ہے وہ قوت نہیں بلکہ شعور یا احساسِ انیشین ہے۔ اسی بنا پر بارن نے کہا تھا کہ زندگی کا ایک عظیم مقصد یہی شعور ہے، یہ احساس کہ ہمارا وجود ہے، چاہے اذیت کی حالت میں ہی ہوں۔ اور اسی خیال کو کیٹس نے اس طرح بانڈھا کہ ”ہمارے تخیل کی گرفت میں جن کے عنوان سے جو کچھ بھی آئے وہ یقیناً سچائی ہے۔“ شعور میں جتنی شدت ہوتی تھی اسی قدر اسے وسیع گردانا جاتا تھا۔ پھر یہ کہ ہر خیال، احساس اور شعور کا انتہائی معیار

سجیدگی تھا۔ کیٹس بھی دل کے میلانات کے تقدس میں یقین رکھتا تھا (صرف محبت، ہمدردی بلکہ کسی بھی اچھی یا بُری شے کے تئیں پسندیدگی۔ رومان پرستوں نے اس نکتے کو بھلا دیا کہ کوئی انسان بیک وقت رذیل اور سنجیدہ دونوں ہو سکتا ہے۔

وکتوریائی عہد میں منظر نامہ تبدیل ہو چکا تھا۔ رچرڈسن کے دور میں یہ ہوا تھا کہ متوسط طبقہ اقتدار اور دولت دونوں شعبوں میں ترقی کر رہا تھا۔ اس طرح یہ خود اعتمادی کا دور بھی تھا۔ اخلاقیات آزادانہ اور کھلے ضمیر کے ساتھ سنخ کی جارہی تھی کیوں کہ انسانیت کا واحد مقصد مزید طاقت کا حصول بن چکا تھا۔ لیکن وکتوریائی عہد میں تاجر طبقے کو پروتاریت سے خطہ لائق ہو گیا جو اب ایک باقاعدہ قابل شناخت طبقہ بن چکا تھا۔ اس نے عنصر کا مشاہدہ ڈیڈ ایٹل نے ان الفاظ میں کیا تھا کہ ”اب انگلینڈ میں ایک نہیں بلکہ دو قومیں آباد ہیں، ایک قوم ہے افسروں کی اور دوسری غریبوں کی“۔ متوسط طبقے کے اقتدار سے محرومی کی نوبت آگئی تھی اور اس پر پروتاریت طبقے کا غلبہ ہوتا جا رہا تھا۔ اس کو اب احساس ہو چلا تھا کہ معاشرے کے سماجی توازن میں خلل ڈال کر اُس صدی کے نصف اول کے انسان کی مکمل آزادی نہ صرف پروتاریت کے لیے بلکہ خود اپنے لیے بھی تباہی کا سامان کرے گی (اور یہی تو مزدور رہنا چاہتے تھے)۔ اس لیے ایک نئے سماجی نظام اور توازن کی جستجو ہونے لگی۔ اس اعتبار سے وکتوریائی عہد کو انگلینڈ کا دوسرا نوکلاسیکی عہد کہا جاسکتا ہے۔ متوسط طبقے کو چونکہ اقتدار سے محرومی کا خطرہ لائق ہو گیا تھا اس لیے وہ رومانی اخلاقیات کے خاتمے کے درپے ہو گیا جو فرد کی مکمل آزادی کے تصور کی تبلیغ کر رہی تھی اور جس سے تباہی اور انتشار برپا ہونے کا اندیشہ تھا۔ لیکن اگر کسی ضابطے کا نفاذ مقصود ہو تو اُسے قانون کی حمایت اور تائید حاصل ہونی چاہیے۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقاء نے مذہب کی بنیادیں کمزور کر دی تھیں اس لیے اخلاقی قوانین پر سیاحت کا اقتدار قائم کرنا مشکل ہو گیا۔ اس کے علاوہ یہ کہ اس فرد اساس معاشرے کا اصول یہ ہے کہ فرد چونکہ فطرتاً ہی تقیم اور مل کے فلسفے کے مطابق) مسرت جوئی اور درد سے گریز کا عادی ہوتا ہے اُس کے لیے کسی سماجی ضابطے کو قبول کرنا مشکل ہے۔ مسرت کیا ہے اور درد کسے کہتے ہیں اس کا معیار فرد خود ہوتا ہے۔ اُس کے لیے سماج کو ایک مربوط نظام کی حیثیت سے قبول کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

آخر میں ایک نئے ضابطے کا سہارا لیا گیا۔ یہ ضابطہ تھا ذوق سلیم کا، انسان کے اندر
 شائستگی اور شرافت کے فطری احساس کا منظر اور یہ دراصل انسانی قلب کی فطری شرافت میں
 یقین سے مشتمل تھا۔ اس مرحلے پر ایک بڑا تضاد ابھر کر سامنے آیا۔ وکٹوریائی دانشوروں نے مسیحی انبیاء
 کے تمام اخلاقی تصورات میں نئی زندگی ڈال دی۔ لیکن اس کی بنیاد میں تبدیلی آگئی تھی۔ مسرت جوں کی
 جگہ ذوق سلیم اور شائستگی نے لے لی۔ جیسا کہ ایلیٹ نے اشارہ کیا ہے۔ اس تصور کی سمت میں ناکامی
 لکھی تھی کیوں کہ ”آپ کے منہ میں رکھے ہوئے لقمے کے عمل کا انحصار عقیدے پر تھا۔ آپ طرز عمل اختیار
 نہیں کر سکتے تھے جسے قرون وسطیٰ کے میسائیوں کے لیے مسیحیت کے ضابطوں کی رو سے اختیار کرنا
 لازم تھا۔ کسی وکٹوریائی کو اگر ایسی ہی صورت حال کا سامنا ہوتا تو معاشرے کے مقرر کردہ ضابطوں کی
 تقلید اس کے لیے لازمی نہیں تھی کیوں کہ اُسے شائستگی کو معیار بناتے ہوئے اس کا فیصلہ مختلف
 اُزاز میں کرنے کی آزادی تھی۔ اس عمل میں اُس کے جذبات اُس کے عقل و ذہن پر غلبہ آ سکتے ہیں
 اور اسے یہ باور کر سکتے ہیں کہ جس عمل کو بھی وہ اختیار کر رہا ہے وہ ایک شائستہ عمل ہے۔ گویا کہ شائستگی
 کا کوئی طے شدہ معیار نہیں تھا بلکہ اُس میں کافی لچک تھی۔ دوسرے یہ کہ نفسیات سے اس کی شہادت
 ملتی ہے کہ انسانی ذہن میں شائستگی کا حصہ بہت مختصر ہوتا ہے۔

بیسویں صدی میں شائستگی کے تصور کو دست و ترقی دینے میں گلازوردی اور ایچ جی ویلز کا
 نام لیا جاتا ہے۔ اسٹراٹف میں کشمکش کا سبب مزدوروں اور مالکوں کے لیڈروں میں شائستگی کا
 فقدان ہے۔ گلازوردی کا خیال ہے کہ جدید دور کی سماجی اور سیاسی کشمکشوں کے حل کے لیے شائستگی
 کے احساس کو فروغ دینا ضروری ہے۔ لیکن درحقیقت جیسا کہ ڈارکٹرڈن کے لیڈر نے (جس کا ذکر پورے
 ڈرامے میں واحد حقیقت پسند کردار ہے) خیال ظاہر کیا ہے کہ تنازعہ ضدی اور خود پسند افراد کے درمیان
 نہیں بلکہ دو بھی ایک تاریخی طاقتوں کے درمیان ہے جو کارل مارکس کا دعویٰ بھی ہے اور اس دعوے کی
 نقیض بھی۔ شخصیت کا وکٹوریائی دہرا پن (یعنی مسیحیت میں یقین کے بغیر میسائیوں جیسا برتاؤ کرنا)
 وکٹوریائی کمدر اور جذباتیت یہ سارے عناصر گلازوردی کے یہاں ملتے ہیں۔ وکٹوریائی جہدِ رومانی تصور
 کو برقرار رکھتے ہوئے انسانی قلب کی اکیلایت اور ارتقاء میں یقین رکھتا ہے لیکن انسانی فطرت پر
 بیسویں صدی کی گرفت زیادہ مضبوط ہے اور وہ انسان میں شر کے عنصر کے ادراک پر تادہ ہے۔ ایک

طرحِ روی کی تھوکِ عقیدے کے احیاء کے نتیجے میں بنیادی گناہ کے طفسے میں عقیدے کا احیاء رہ
دوسری طرح فرائڈ کی نفسیات نے انسانی فطرت میں شائستگی کے زیرِ تصرف آنے والے مختصر حصے
اور جذبات کی قوت سے پردہ اٹھایا۔ اس طرح مذہب اور سائنس و افول نے انسانی فطرت پر
لوگوں کا ایمان ہی اٹھادیا۔ اخلاقیات کے تئیں فرائڈ اور کیتھولک میسایوں نے جو رجحان اپنایا
ایک طرح سے اسی کے مماثل تھا۔ ایک کیتھولک جی کے چٹرٹن نے کہا ہے ”گناہ اولین میں عقید
میسویں صدی کا سب سے زیادہ امید پرستاز عقیدہ ہے۔ اور وہیں فرائڈ کہتا ہے کہ ”انسانی فطر
کی نیکی میں عقیدہ اب تک ایک یاد ہونے والے عقائد میں مہلک ترین ہے۔“

یہی مطلب ہے یہ کہنے کا کہ گلاز دوری میسویں صدی کا انسان نہیں ہے بلکہ انیسویں صدی
کی اسی توسیع ہے یعنی یہ کہ وہ میسویں صدی کی انسانی فطرت پر حقیقت پسندانہ گرفت نہیں رکھتا
انسان میں پنہاں شر کا ادراک نہیں کر پاتا۔ دوسری بات یہ بھی ہے کہ اس کی رجائیت میں شیلی او
درڈزور تھ جیسی گہرائی نہیں ہے۔ اس طرح گلاز دوری انیسویں اور میسویں صدی کے درمیان ایک
اوسط درجے کے آدمی کی حیثیت سے اوپر نہیں اٹھ پاتا۔ اُس کے ڈراموں میں بسا اوقات ایسا لگتا
ہے کہ گلاز دوری طلسم کے اثر سے باہر آ رہا ہے لیکن اُس کے یہاں چونکہ مسائل سے آنکھیں چا
کرنے کی جرات کا فقدان ہے اس لیے وہ فرار کی راہیں تلاش کرنے لگتا ہے۔ وہ سماجی، سیاسی
مسائل (جسٹس) اور جنسی تعلقات (اے مین آف پراپرٹی) کو جذبات سے مغلوب کر دیتا ہے۔ ایچ جی
ویلز کی اعتبارات سے جدید ہو کر بھی دیگر اعتبارات سے انیسویں صدی کا انسان ہے اور یوں اُس کا
معاملہ پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ وہ مختلف جدید علوم میں درک رکھنے کی بنا پر گلاز دوری کے مقابلے
میں زیادہ بالغ ذہن کا مالک تھا۔ اُس نے اس نکتے کو پایا تھا کہ انسانی فطرت کی حیاتیاتی تشکیل
میں شائستگی کے احساس کا عنصر بہت بعد کا ارتقائی اضافہ ہے۔ اپنے انشائیہ ”میں کس نے
میں یقین رکھتا ہوں“ میں ویلز نے کہا ہے کہ اپنے عقائد بیان کرنے سے پہلے اُسے یہ دریافت کرنا
چاہیے کہ ”یہ کون۔ اور یہ بتانا مشکل ہے کیونکہ وہ ایک فرد نہیں بلکہ کئی فطرتوں کا مغلوب ہے جی
میں سے بیشتر سے وہ ناواقف ہے۔ نفسیات کے مطالعے سے اُس پر انسانی ذہن کی پیچیدگی کا راز
کھلا۔ تاہم جب اپنے ناولوں میں انسانی فطرت کے عمل کو اصولی شکل میں پیش کرنے کی نوبت آئی تو

ویز کو اس کے سماجیاتی شوق اور انسانی معاشرے کو بدلنے کی شدید خواہش نے گمراہ کر دیا۔ حقائق کو نظر انداز کر کے ویز نے اس جبری وجایت کا سہارا لیا کہ انسان اپنی فطرت میں تبدیلی لاکر ایک نئے سماجی نظام کے وجود کو ممکن بنا سکتا ہے۔ ایک خاص منکر کی حیثیت سے ویز کی رسائی اس حقیقت تک ہو گئی تھی کہ انسان ایک جذباتی مخلوق ہے۔ مگر وہ اپنے نادلوں میں اس جذباتی مخلوق سے توقع رکھتا ہے کہ وہ اپنے جذبات کو عقل کی نگام دے۔ یہ ایک غیر حقیقت پسندانہ رویہ تھا۔ اپنے نادلوں وار آن دی ورلڈز میں یہ دکھاتا ہے کہ اگر جذبات اپنی من مانی پر اثر آئیں تو کوئی نیا نظام عالم وجود میں نہیں آ سکتا۔ انقلاب اور نئے سماجی نظام کی خواہش اُسے جذبات کی طرٹ سے خائف رکھتی تھی کیوں کہ اُسے معلوم تھا کہ جذبات ایسی کسی شے کے حصول میں رکاوٹ بنیں گے۔ گلازور دی کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ انسانی فطرت کا واضح تصور نہیں رکھتا تھا۔ لیکن ایسی بات ویز کے بارے میں نہیں کہی جاسکتی جس نے نفسیات کے مطالعے کے ذریعے حقیقت کا اقرار کیا تھا۔ ویز نے ڈی۔ ایچ۔ لانس اور ہنری جیڑیے عظیم انسانوں کی ابتدائی توقعات کو پامال کر دیا تھا جو انھوں نے اُس سے وابستہ کر رکھی تھیں۔ ڈی کارٹ میں ویز اپنے معاشرے کی تصویر پیش کرتے ہوئے اُسے سماعت کی یادگار بنا دیتا ہے۔ پھر آسان میں ایک نیا شہابِ ثاقب نمودار ہوتا ہے جس میں سے ہنری مائل روشنی نکل رہی ہے اور ایک آن میں انسانی فطرت اس طرح تبدیل ہو جاتی ہے کہ سارے انسان نیک اور صالح بن جاتے ہیں۔ یہ چھوٹی سی حکایت ایچ جی ویز کے لاشوری محوسات کو ظاہر کرتی ہے۔ یعنی انسانی فطرت میں کسی بنیادی تبدیلی کے بغیر انسانی معاشرے میں تبدیلی کے لیے اس کی ٹرپ۔

ہارڈی جیسے بیسویں صدی کے ادیبوں کو اس سے پہلے کہ وہ بعض موضوعات کو برتنے میں زیادہ بے باکی پیدا کر سکیں وہ کوٹریائی خیالات کے خلاف کافی جدوجہد کرنی پڑی تھی۔ ویز ان لوگوں میں سے تھا جنھوں نے کوٹریائی قوم کے خلاف جنگ کرنے والوں کا ساتھ دیا تھا۔ لیکن خود اُس کی تحریروں میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ کوٹریوں کی طرح خائف تھا۔ وار آن دی ورلڈز اور دی فرسٹ مین ان دی مون میں اسی قبیل کے انسان پیش کیے گئے ہیں جنھیں ویز دنیا میں دیکھنے کا خواہشمند ہے۔ دونوں نادلوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اُن میں جنسی زندگی کے حوالے کم سے کم آئے ہیں۔ ویز عابد کوٹریائی بنا رہتا

ہے جب تک وہ اس دکتوریائی عقیدے پر قائم ہے کہ اس سے پہلے کہ دنیا میں مستحکم معاشرے کا وجود ہو انسانی فطرت کو نیک ہونا چاہیے۔ بیسویں صدی کو انیسویں صدی سے متاثر کرنے والا سب سے بڑا عنصر گناہ یا جذبات کا واضح احساس ہے جس کی ابتدا باولیر سے ہوئی۔ بورژوائیٹ خدایں ایمان نہیں رکھتی کیوں کہ اُسے جہنم سے خوف آتا ہے۔

نئی اخلاقیات

قرنِ وسطیٰ میں ایک اچھے عیسائی کو ادا عمر غنہ کی تعمیل کرنی ہوتی تھی خواہ وہ اُس کے ضمیر کے خلاف ہی ہوں۔ دکتوریائی عہد نے سبھی اخلاقیات کی بنیاد ”شائستگی“ کے احساس پر رکھی تھی لیکن بیسویں صدی میں جب لوگ نفسیات اور عمرانیات جیسے علوم سے واقف ہوئے تو اس انداز پر استدلال کرنے لگے کہ شائستگی کوئی مثبت اور مطلق قدر تو ہے نہیں۔ اور یہ بھی کہ مختلف ممالک اور معاشروں میں شائستگی کا معیار مختلف ہوتا ہے اور عمرانیات نے یہ بھی دکھا دیا ہے کہ جو فعل ایک ملک میں مجرم ہے دوسرے ملک میں رسم و رواج کا حصہ ہے۔ اس طور پر اخلاقیات ایک تقابلی موضوع ہے۔ اور اسی لیے دکتوریائی قید و بند کو محض توہم پرستی اور سخت گیری سے تعبیر کیا گیا۔ ان جدید یوں نے یہ حجت بھی قائم کی کہ چونکہ فراڈ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جذبات پر قید و بند لگانے سے ہشتر یا ذہنی اختلال اور دیگر دماغی امراض لاحق ہوتے ہیں اس لیے تمام پابندیوں کو یکسر اٹھادیا جائے۔ اُن کا دعویٰ یہ تھا کہ جب یہ بات ہم سب کو معلوم ہے کہ جنس طاقت در ترین داعیہ ہے تو اُس کے اظہار میں شرم کیوں محسوس کی جائے؟ خصوصاً پہلی جنگ عظیم کے بعد مینیتی مقاصد کے تحت جدید یوں کی صف میں شامل ہونے والے نوجوانوں کی شکستِ خواب کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے متاثر اخلاقیات سے پوری طرح قطع تعلق کر لیا اور تقریباً ۱۹۲۰ء کے بعد سے دس سال تک خامی بے راہ روی کی زندگی گزارتے رہے۔ خود بڑ بڑ رڈرسل بھی اس آزاد روی میں دوسری دہائی کے دوران طوط رہے جو ہمیشہ ایک کے بعد دوسری عورت سے شادی کرتے اور پھر اُسے طلاق دے دیتے، اس کے بعد دونوں اپنے تعلقات کے احوال پریس میں شائع کرتے تھے۔ اس زمانے میں نوجوان مردوں اور عورتوں سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ نہ صرف سلاخ حرکتیں کریں گے بلکہ اسی انداز کی گفتگو بھی کریں گے۔ یہ تھی

وہ اخلاقی صورتِ حال جس کا سامنا ایلیٹ کو تھا۔

اس صورتِ حال کے تئیں ایلیٹ کا ردِ عمل یہ تھا کہ جس طرح کے افراد اس نئی اخلاقیات نے پیدا کیے تھے اُن پر سخت تنقید کی۔ اُس وقت نہ تو سماجی سرگرمی کی کمی تھی اور نہ ہی احباب کی۔ اگر نقدان تھا تو اُن کے درمیان یگانگت کا۔ اسی احساس کا اظہار ایلیٹ نے دی پورٹریٹ آف لیڈی اور اسے گیم آف پیس میں کیا ہے۔ فرائڈ نے اس کا سبب جذبات پر قید و بند کو قرار دیا ہے۔ مگر ایلیٹ کا خیال ہے کہ معاملہ اس کے برعکس تھا (اور یہ ہم جانتے ہیں کہ واقعہ یہ تھا کہ ہر طرح کے قید و بند اٹھادی گئی تھی)۔ دراصل لوگوں میں غنا گیری کا فقدان تھا۔ وہ زندگی کے لطف سے اس بنا پر محروم ہو چکے تھے کہ گناہ عام ہو چکا تھا اور اُس پر انگشت نمائی کا سوال تھا نہیں۔ ایسا اسی لیے ہوا کہ اخلاقی اقدار اُٹھ گئی تھیں۔ لوگوں کے نزدیک جنسی تسکین اور پانی پینے کے عمل میں کوئی فرق نہیں رہ گیا تھا۔ بادلیر نے اس اخلاقی صورتِ حال کا ادراک ۱۸۵۰ء میں ہی فلاورز آف اول میں کر لیا تھا اور وہ یہ جان چکا تھا کہ بوریٹ سب سے بڑا گناہ ہے۔ بادلیر کی طرح ایلیٹ بھی اسی سوال پر غور کرتا ہے کہ اگر یہی صورتِ حال معاشرے میں جاری رہنے دی گئی تو کیا ہونے والا ہے۔ ایلیٹ خبردار کرتا ہے کہ "بوریٹ یا اکتاہٹ تمھاری تہذیب کو پارہ پارہ کر دے گی۔" انڈی کا خیمہ ٹوٹ چکا ہے..... یہ تہذیب اُسی طرح منتشر ہو جائے گی جس طرح اس سے پہلے اور ایسے ہی اسباب سے یروشلم، بابل اور اسیریا کی تہذیبیں اُبڑ چکی ہیں۔

ڈبلیو بی ٹیسن آئرلینڈ کے ایک ایسے حصے میں رہتے تھے جہاں لوگ نسبتاً قدیم طرزِ زندگی کے مادی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ کٹوریائی تصورات اور اپنے جی دلیز، گلاز وودی اور ایلیٹ کے ردِ عمل اُن پر پوری طرح واضح ہو سکے اور وہ اُن کے بارے میں حتمی طور پر کسی رجحان کا اظہار نہ کر سکے۔ ٹیسن سے جیٹھی کے عنصر کو اجاگر تو کیا ہے لیکن کٹوریائی پابندیوں کا تسخّر اُڑانے کے لیے نہیں۔ اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ عوام کے ایک قدامت پسند طبقے سے تعلق رکھتا تھا اور جس کے تئیں اپنے رویے اور میان میں یہ لوگ بہت بے باک تھے۔ جیسا کہ خود ٹیسن نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں ایک جگہ اعلان کیا ہے اس کی شعلوں کے دو کنارے ہیں شہوانیت اور قدیم جذبات سے منافرت۔ ایلیٹ کے مطابق بیائرس کی مشہور ایک ارفع خواب کا نتیجہ ہے جب کہ شیلی اور کیٹس کے یہاں الاسٹر

اور انڈیمین کی شبیہیں ایک ادنیٰ اور کتر خواب سے وجود میں آتی ہیں۔ وہ جذبات کے کھیل سے جنم لیتی ہیں اور اس کے برعکس دانتے کے یہاں بیاطرس کی شبیہ ایک مذہبی ضابطے کے عمل سے گزرنے کا نتیجہ کہی جاسکتی ہے۔

ہیومنزم کا عروج

بیسویں صدی نے ہیومنزم کا عروج بھی دکھیا۔ پہلی بار شاٹمانیہ کے دوران لوگ ہیومنزم کے لفظ سے آشنا ہوئے۔ اُس وقت اس لفظ کا اطلاق صرف یونانی اور اطالوی دانش وروں پر ہی ہوتا لیکن اس کے علاوہ اس تصور کی دیگر سطحیں بھی ہیں :

(۱) یونانی اور اطالوی زبان و ادب کا مطالعہ

(۲) مذہبی نقطہ نظر کے مخالف یا اس سے بے نیاز کوئی موقف۔ دراصل ہیومنٹ موقف

روحانیت یا الہیات کا مخالف تھا۔

(۳) فرد اور معاشرے کے تعلق کے زاویے سے ہر مسئلے پر غور و فکر

بیسویں صدی میں ہیومنزم کا احیاء خصوصاً امریکہ اور فرانس میں ہوا۔ امریکہ میں اس تحریک کے نمائندے پال ایلمور (ٹیلبرن ایسز) اور ارونگ میٹ (ریسوائنڈر دومانسزم) ہیں۔ فرانس میں اہم ترین نام ایلیٹ کی رائے کے مطابق فرانڈیز اور جولین بوٹا (دانش وروں کی خدای جس کا ترجمہ عظیم عہد شکنی کیا جاتا رہا ہے)۔ جولین بوٹا کہتا ہے کہ اگلے وقتوں میں دانشور لوگ سیات دانوں اور اُن جیسے افراد سے متاثر ہوئے بغیر اپنی اختیار کردہ راہوں پر چلتے رہتے تھے۔ آج معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ماڈرن ہیومنٹ رومن کلچر کے بجائے یونانی کلچر پر زیادہ زور دیتا ہے۔ مزید یہ کہ بباوٹا وہ بظاہر یونانی تہذیب سے مکمل طرد پر منقطع ہونے اور خود کو چینی تہذیب میں ضم کرنے کی کوشش میں مشرقی تہذیب بھی سیکھتا ہے۔ بیسویں صدی کے ہیومنٹ دانشوروں میں مندرجہ ذیل خصوصیات ملتی ہیں :

(۱) انفرادیت پسندی کے خلاف صفت آرائی

(۲) انسانی سلوک پر اخلاقی باگ ڈور کی گرفت کی ضرورت پر تاکید

(۳) ان دانشوروں کے اخلاقی نظام کو قتل سے زیادہ سماجی شہر کی حمایت حاصل ہے۔ یہ دانشور عینی اور بودھ انکار کی طرف اس لیے مائل ہوئے کہ ان دونوں نظام ہائے فکر میں خدا میں اعتقاد ضروری نہیں ہے بلکہ صرف پتے راستے میں یقین مدکار ہوتا ہے اور ہومنٹ ایک بیکور موقف اختیار کرنے کا خواہاں ہوتا ہے۔

بیسویں صدی اور تصورِ زمان

ابتداء ہی سے انسان نے وقت کی لائی ہوئی تبدیلیوں سے گہرا سروکار رکھا ہے خصوصاً وہ تبدیلیاں جو بڑے دکھ درد کا سبب بنی ہوں (پچھلے برس کی برت کہاں ہے) "میکہ ہے" "یمنڈز آن فیئر دین" کا۔ بیسویں صدی سے پہلے مسیحیت میں عقیدے نے لوگوں کو بقا کا احساس اور آخرت کے عقیدے کے ذریعے وجود کو دوام بخشا تھا۔ اب بیسویں صدی میں جب سائنس نے مذہب کو تباہ کر ڈالا انسان نے مذہبی عقیدے سے وابستگی کے بغیر بقا یا مسلسل وجود کی جدوجہد کرنے لگا۔ اس طرح ہمیشہ نمایاں حیثیت کے حامل تبدیلی اور وقت کے موضوع میں اب ایک نئی شدت اور دلچسپی پیدا ہو گئی۔

بیسویں صدی میں تصورِ زمان کی دو نوعیتیں تھیں۔ مذہب میں عقیدہ رکھنے والے تمام افراد کے نزدیک وقت کے دو اہم تھے۔ ایک تھا مطلق بے زماں اور ازلی دنیا اور دوسری ماضی دنیا۔ پہلے اہلِ علم اخلاقی اقدار سے منسوب کیا جاتا تھا۔ اس میں رہ کر بقا کا احساس تو تھا لیکن اس تک رسائی ماضی اہلِ علم کی راہ سے ہی ہو سکتی تھی۔ آخر الذکر دنیا میں وقت لمحات کا ایک تسلسل ہے جہاں ہر لمحہ گزراں کو اپنے بعد آنے والے لمحے کی جگہ بنانے کے لیے فنا ہو جاتا ہے۔ بیسویں صدی سے پہلے تصورِ زمان کا موازنہ ایک ایسی موٹر کار سے کیا جاسکتا ہے جو یکے بعد دیگرے متعین مقامات سے گزرتی ہوئی سیدھی سڑک پر دوڑ رہی ہے۔ بیسویں صدی میں وقت کا تصور ایک ایسے انسان کی طرح ہے جو کسی سفرِ زار میں لا پرواہی سے ادھر ادھر ٹہل رہا ہو۔ اس تصور کے مطابق وقت کے تین زمرے یعنی ماضی، حال اور مستقبل مہر بند خانے نہیں ہیں بلکہ ایسا ممکن ہے کہ ہم ماضی یا مستقبل کے لمحات کا تجربہ حال میں بھی کر سکیں یا یہ کہ وقت کے تینوں مراحل کا تجربہ ایک وقت ہو جائے

بیسویں صدی کا دوسرا تصور زماں یہ ہے کہ وقت کے دودھارے ہیں۔ ایک معروضی اور دوسرا موضوعی۔ ان میں سے ایک تو وہ ہے جس سے ہم حقیقت سانس لیتے ہیں اور دوسرا دھارا وہ ہے جو ہمارے اذہان کا مسکن ہے۔ اس طرح ایلیٹ کے ذہن میں اُن وقتوں کی یادیں بھی ہیں جن کا اُس نے خواب دیکھا (یادوں کے قدروں کی آہٹ) یا جن کا وجود صرف دوسروں کے لیے رہا ہو (بارغ کے سنبل در بحال دوسروں کی خواہشات کو تیز کر دیتے ہیں)۔ اور یہ بھی کہ ماضی، حال اور مستقبل یہاں ایک ہی لمحے میں آ موجود ہوئے ہیں۔

یہ نظریہ برگساں اور جے۔ ڈیو۔ ڈیون سے منسوب ہے۔ اپنی تصنیف دی نیو ایٹارٹسٹک میں ڈیون ارضی زندگی میں لافانیّت کی نوید دیتا ہے کیونکہ اُس کے خیال میں ماضی، حال اور مستقبل فنا نہیں ہوتے بلکہ ان کا دوبارہ ظہور ہمیشہ ہو سکتا ہے۔ جب آپ کہتے ہیں "میں مر رہا ہوں" تو یہ شاید ماضی کی آواز بول رہی ہوتی ہے اور آپ کبھی بھی یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ آپ واقعی مر رہے ہیں۔

تصور زماں اور اخلاقیات

گذشتہ ادوار میں بے زماں دنیا یا لافانیّت تک رسائی کی خاطر وقت کی دنیا میں بعض ضابطوں کو قبولیت ملی تھی۔ نہ صرف ازمنہ وسطیٰ میں بلکہ نئے تانہ کے دور میں بھی شیکسپیر اور مارلوجیے اذہان بھی وقت کے عنصر کی اہمیت سے پوری طرح آگاہ تھے جس کے نتیجے میں اُن کے پیش کردہ کرداروں کی المناکی کو ایک خاص وقار حاصل ہوا۔ میکبتھ کے مصائب اور خودکشی کے سلسلے میں ہیملٹ کا تذبذب دونوں ہی عالم آخرت پر غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ دوسری جانب پروٹھیس المیاتی اعتبار سے دلچسپ نہیں بن پاتا کیونکہ اُسے معلوم ہے کہ اُسے ایک مقررہ مدت کے لیے دکھ درد دھیلنا ہے جس کے بعد مصائب کا خاتمہ ہو جانا ہے۔ ایلیٹ نے شیلی کے اذیت کو شکی کے تصور کو غلط فہمی سے خالی قرار دیا ہے۔ قرون وسطیٰ میں ارضی دنیا سے دست برداری بنیادی طور پر انسانی دنیا کو پیچھے چھوڑ دینے کے مترادف نہیں تھی۔ اس کے بجائے یہ ہو سکتا تھا کہ انسانی عناصر کسی کے ساتھ ابدیت کے سفر میں بھی لگے رہیں اور اسی طرح ابدیت کے عناصر انسانی دنیا میں جھانکتے رہیں (خواب میں بھی ایسی)۔ سچی انبیات کے مطابق انسانی فطرت کے بہترین عناصر ابدیت میں سرایت کر سکتے ہیں۔ ولنتے نے بیاترس کی شبہ میں

یہ دکھایا ہے کہ کسی عارضی منظر کی ترقی لازماً اور ابدی حقیقت میں کس طرح ہو سکتی ہے۔ بالکل اسی طرح لیدی آف سائنسز میں انسانی فطرت کے نفیس ترین عناصر ارضی اور لازماً دنیا کے درمیان رابطے کی کڑی کا کام کرتے ہیں۔ اور اگرچہ سبھی منظر کو اس کا علم تھا کہ ابدی دنیا ہی منہا ہے تاہم اس کے ساتھ انھیں ارضی دنیا کی اہمیت کا احساس بھی تھا اور وہ ابدیت کے معنی بل انسانی عناصر کی اہمیت کو تسلیم کر سکتے تھے (دانٹے نے پاسلو اور فرانسا کو جہنم میں ضرور پہنچا دیا لیکن وہ اُن دونوں کی شدید اور مصحوم محبت کو آفریں کہتے ہوئے اُن سے اظہارِ ہمدردی بھی کرتا ہے)۔

سولہویں صدی اور تصورِ زمان

مذہب کے معتقد اور اُس کے منکر کے درمیان فرق کو محسوس کرنے والا فرد مارلو تھا۔ ڈاکٹر فائس کی دقت سے آہستہ روی کی التجا کے دوش بدوش آئندہ پیش آنے والی ابدی اذیت کی ہولناکی کا احساس بھی اُس کے دل میں موجود ہے۔ اس دقت بھی جب مارلو خود آخرت میں یقین نہیں رکھتا۔ وہ دوسرے افراد کے ذہنوں میں جاگزیں اس عقیدے سے آگاہ ضرور رہتا ہے۔ اور یہی وہ عنصر ہے جو اس کے المیاتی کرداروں کو پر شکوہ بناتا ہے۔ میکیتھ کی خون زدگی اس بات کا نتیجہ تھی کہ اُس نے اپنے گناہ کو ابدی پچھڑے پس منظر کے مقابل لاکھڑا کیا تھا۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ ایک گناہ ویسے سمندر میں لہر پر اپنا خمیں رگ گھول دیتا ہے (خواہ وہ کسی کے ذاتی عقیدے کو متزلزل نہ کر سکے)۔

انیسویں صدی میں لوگ یہ تو آخری دنیا میں عقیدہ رکھتے تھے اور نہ ہی دوسروں کے اذہان میں اس طرح کے عقیدے کی موجودگی سے آگاہ تھے۔ مثیلی مذہب کو مسترد کرتا ہے لیکن ابدیت کا متلاشی ہے۔ اس کے لیے وہ اپنی موضوعیت کو نمایاں کرتا ہے اور اُسے نام دیتا ہے ابدیت کا۔ اس طور پر مثیلی کا لازماً نیت اور ابدیت کا تصور اُس کے اپنے تجربے سے آئنا دار اور بے تعلق نہیں ہے۔ تجزیہ ہے کہ اُس کے یہاں ہم مطابقت، ناہماری اور اُلجھاؤ جیسی خامیاں آگئی ہیں اور اُس کی مثال ہے پروتھیس اُن باؤنڈ۔ دیگر مصیبتوں کے ہمراہ یہ مفروضہ بھی چلتا رہتا ہے کہ سناک مشتری کے سر پر آرائے حکومت ہونے سے پہلے دقت کا وجود نہیں تھا۔ تو سوال یہ ہے کہ جب مشتری شکست کھا گیا تو دقت نے اپنی راہ کیوں نہیں لی؟ نظم کے اندر اس بات کے اشارے ملتے ہیں کہ ایک دقت

ایسا آسکتا ہے جب وقت کا کوئی وجود نہیں ہوگا۔ لیکن یہ کیوں کر ممکن ہو سکتا ہے؟ شیلی خود Hells کے آخری دنوں میں اس کی تمام پیشین گوئیوں کے بعد اس حقیقت اور ادراک تک دوبارہ رسائی ہوتی ہے کہ وقت کی لائی ہوئی تبدیلیاں اور تباہیاں ناگزیر ہوتی ہیں (اپنے پاس منبھال کر رکھو! الہام کے تلخ خاکدان کو ضائع نہ کرو) جب تک انسان (قرونِ وسطیٰ میں) اُخروی دنیا میں عقیدہ رکھتا رہا اُس وقت تک تحفظ اور روحانی مسرت کا احساس بھی قائم رہا اور ارضی زندگی کو تقدس کا درجہ حاصل رہا۔ نشاۃ ثانیہ کے دور میں اُخروی زندگی پر سے انسان کا بھی اعتقاد جاتا رہا۔ اگرچہ وہ کم از کم اس عقیدے سے آگاہ تھا۔ رومن عہد میں زولوگ اہمیت میں یقین رکھتے تھے اور نہ ہی اس طرح کے عقیدے سے آگاہ ہی رکھتے تھے۔ اس طرح ارضی زندگی بھی اپنی اہمیت کھو بیٹھی تھی اور اُس میں کوئی الیاتی شان و شوکت باقی نہ رہی تھی۔

بیسویں صدی میں گالزوردی کی شکل میں ہم ایک اتنے زیادہ نثرین النفس انسان سے متعارف ہوتے ہیں کہ اُسے موت سے کوئی سروکار نہ ہو سکتا تھا۔ برنارڈشا اور ایچ جی ویلڈشلی کی لائڈ اہمیت سے متاثر ہو چکے ہوتے ہیں۔ برنارڈشا کا خیال یہ ہے کہ انسان کو زندگی اتنی مختصر ملی ہے کہ وہ دانیائی سکھ ہی نہیں سکتا۔ تاہم وہ بتدریج قوتِ حیات کے عمل کی مدد سے ہزار برس زندہ رہنے کا طریقہ سکھ سکتا ہے۔ لیکن اُس وقت تک وہ محض ایک دماغ بن چکا ہوگا جس کے پاس کرنے کو کچھ نہیں۔ خود کو خدا کے تصور سے آزاد کرنے کے لیے برنارڈشا نے خود انسانیت سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا۔ (اُس کے ہزار سال بوڑھے کردار جذبات سے عاری ہیں، اُن کی زندگی معنویت سے محروم ہے اودھ اپنے خیالوں کے اسیر ہو کر ادھر ادھر بھٹکتے پھرتے ہیں۔) ♦♦

اُردو دنیا کا پہلا بین الاقوامی شہری

مرزا احامد بیگ

ڈاکٹر میموئل جانسن کے تمثیل قے راسلس (مصنف ۱۷۵۹ء) کے اُردو ترجمے
(انہ سید محمد میر لکھنوی) پر ڈاکٹر محمد اعظم فردوسی کا ایک تعارفی نوٹ
قومی زبان کراچی کے شمارے بابت مارچ ۱۹۸۸ء میں شائع ہوا تھا۔
اس مختصر تحریر کی بانگت آج بھی سنائی دے رہی ہے۔ اس کی
سب سے بڑی وجہ عمومی سطح پر فردوس سے عدم واقفیت ہے۔ سب سے پہلے
مشفق خواجہ صاحب نے اس جانب توجہ فرمائی اور سید محمد میر
کی مزید دو مطبوعہ کتب کی نشاندہی کر دی۔ اس کے بعد محمد
سلیم الرحمن صاحب نے اس کتاب کے دیباچے (بہ زبان انگریزی)
انہ پادوسی جان جیمز مور کا ترجمہ کر دیا اور اس ترجمے کو قومی
زبان کراچی کے شمارے مئی ۱۹۸۸ء میں جگہ مل۔ اس سے قبل
سراج المصروف نے سید محمد میر لکھنوی کی پانچ مطبوعہ کتب کی
نشاندہی کتابیات تراجم مطبوعہ، مقدمہ قومی زبان اسلام آباد
جلد اول، مئی ۱۹۸۶ء جلد دوم، ۱۹۸۷ء میں کی تھی۔ اس مضمون میں
سید محمد میر کی ذات اور اس مطبوعہ کتب پر بحث کی گئی ہے۔

مرزا احامد بیگ

ادبی دنیا کے باشندوں میں مترجم بین الاقوامی شہری ہونے کا اعزاز رکھتا ہے۔ مترجم کی عدم موجودگی یا قلت کا مطلب یہ ہوگا کہ ادبی روایت اپنی ہی بنائی ہوئی دیوار چین میں مقید ہو کر رہ گئی۔ بقول گوٹے، اس دیوار سے پرے نہ دیکھنے کا مطلب یہ ہے کہ ادب آہستہ آہستہ اثر کرنے والی پڑمردگی اور تھکاوٹ (Self Boredom) سے مر جائے گا۔

ہمارے ہاں ادبی تراجم کی تاریخ میں راسکس ازڈاکٹر سیوئل جانسن کے ترجمے، مطبوعہ ۱۸۳۹ء (از سید محمد میر کھنوی) کی اہمیت اس اعتبار سے ہے کہ بلا کسی شک و شبہ کے، مغرب کی کسی بھی زبان سے اردو میں ہونے والا (کتابی صورت میں) یہ پہلا ادبی ترجمہ ہے۔ اس سے قبل جہاں گلکرسٹ نے اپنی کتاب ہندوستانی زبان کے قواعد، مطبوعہ: بھکتہ، طبع اول ۱۷۹۶ء میں دیم ٹیکسپلر کے دو ڈراموں ہملٹ اور ہنری ہشتم کے اقتباسات کا اردو ترجمہ پیش کیا تھا۔ جب کہ انگریزی سے علمی کتب کو ترجمہ کرنے میں بھی سید محمد میر کو ادبیت حاصل ہے۔ ریواڈ چارلس کی کیسٹری سے تعلق کتاب (مصنف، ۱۸۱۸ء) کا ترجمہ انھوں نے چھ جلدوں میں کیا جو ۱۸۲۸ء میں طبع ہوئی۔ سید محمد میر کھنوی کو یہ ادبیت ہماری ادبی دنیا کا ایک اہم فرد بناتی ہے۔ ڈاکٹر محمد اسلم قرنی نے مشفق خواجہ کی نشاندہی پر قیصر التواریخؒ (مولفہ سید محمد میر کھنوی) کے تقریظ نگار مہاراجہ دگ بیج سنگھ کے تعارف سے سید محمد میر کھنوی کے متعلق ایک اقتباس فراہم کیا ہے جو درج ذیل ہے:

”سید کمال الدین حیدر حسنی الحسینی علوی نہاد، کھنوی نژاد، متوکل بر مشیت ربّ قدیر، عون سید محمد میر، مشکئی کر بلائے خدا بخش والی، کولہدوسکن آبائی ان کا خطبے خطائے کھنوی ہے اور دربار شاہی سے تین عہدہ ہائے جلیلہ تزیاد آبرو اور حکام حال میں بھی ملنا عزت و توقیر بلا گفتگو ہے اور بہ وفور لیاقت و قابلیت ذہن رسا کو ہمیشہ سن تمیز سے جستجوئے کوائف روزگار میں صرف کیا۔“

سلطنت اودھ کے سورج منسی راجپوت مہاراجہ دگ بیج سنگھ، سید محمد میر کھنوی کے محاصرے میں تھے لیکن انھوں نے انشا پر دہائی کے جوہر دکھاتے ہوئے صرف یہ بتایا کہ سید محمد میر کا اصل نام سید کمال الدین حیدر حسنی الحسینی (علوی) ہے۔ کھنوی کے تہذیبی باشندے اور کر بلائے

خدا بخش لکھنؤ سے متعلق ہیں اور دربار میں عہدہ و عزت پائی ہے۔

ایک معاصر کے قلم سے یہ تعارف تا کافی ہے۔ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ تید محمد میر لکھنؤ کی ذات اور بطور مترجم / مؤلف ان کی مساعی کا اندازہ لگانے کے ساتھ ساتھ انگریز اسکول بک سوسائٹی کے کام اور زمانے کا تعین کیا جائے۔

(۲)

لکھنؤ کے نواب سعادت علی خاں بُرہان الملک (۱۷۶۲ء تا ۱۷۳۹ء) عہدِ سلطنتِ شخصیت۔ اُن کے قائم کردہ شاہی کتب خانے میں دیگر سلاطین اودھ خصوصاً غازی الدین حیدر اور نصیر الدین حیدر کی ذاتی دلچسپی سے تقریباً تین لاکھ کتب جمع ہو گئی تھیں۔ ۱۸۳۸ء میں ڈاکٹر اشپرنگر کتب خانوں کی فہرست سازی کے لیے لکھنؤ پہنچا تو اُس نے دیکھا کہ اودھ کے شاہی کتب خانے میں دس ہزار جلدات انتہائی ناگفتہ بہ حالت میں محفوظ تھیں۔

ڈاکٹر اشپرنگر نے شاہی کتب خانے کے نوادر سے متعلق جو فہرست مرتب کی تھی وہ کئی جلدوں میں تھی جن میں سے صرف پہلی جلد (۶۴۵ صفحات) ۱۸۵۴ء میں کلکتہ سے شائع ہو پائی اور باقی کام ضائع ہو گیا۔

شاہانِ اودھ کی علم دوستی کے اس پس منظر میں فورٹ ولیم کالج، کلکتہ کے زوال کے ساتھ لکھنؤ اُردو تراجم کا ایک اہم مرکز بن کر ابھرا۔ شاہِ اودھ غازی الدین حیدر (۱۸۱۴ء تا ۱۸۲۷ء) نے اپنے علاقے میں سائنٹیفک سوچ کو عام کرنے کی خاطر اسکول بک سوسائٹی قائم کی جس کا مقصد لکھنؤ کے مدارس کے لیے ایسا نصاب تیار کرنا تھا جو یورپی دانش گاہوں کے ہم پلہ ہو۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر ایک ایسی نصابی کمیٹی ترتیب دی گئی جو نصاب کے لیے انگریزی اور فرانسیسی نصابی کتب کا انتخاب اور اُردو میں اسے ترجمہ کرنے کا فیصلہ صادر کرتی۔ اُردو میں ترجمہ شدہ نصابی کتب کی طباعت کے لیے مطبع سلطانی (لکھنؤ) قائم کیا گیا تھا۔

یورپ اور اہل یورپ سے دل چسپی کی وجہ چاہے کچھ بھی ہو۔ کہا جاسکتا ہے کہ مغربی زبانوں سے اُردو میں علمی کتب کے تراجم کی اولین منظم انفرادی کوشش کا زمانہ غازی الدین حیدر کا ہے۔

رسالہ مقاصد العلوم از لارڈ برڈہم مترجم: سید محمد میر لکھنوی، مطبوعہ: کلکتہ، طبع اول، ۱۸۴۱ء کے دیباچے (جسے ابتدائیہ یا صفحہ اول کی تحریر کہنا زیادہ مناسب ہوگا) کے مطابق سید محمد میر کا اصل نام سید کمال الدین حیدر اور عرفیت سید محمد میر الحسن الحسینی ہے۔

قیمیر التواریخ مولف سید محمد میر کے دیباچہ نگار مہاراجہ دگ بچے سنگھ نے انھیں سید زادہ لکھنؤ کا باسی اور کر بلائے خدا بخش لکھنؤ سے متعلق بتایا ہے۔ مہاراجہ صاحب کے مطابق انھیں لکھنوی دربار میں عہدہ اور عزت نصیب ہوئی لیکن راسل اور قیمیر التواریخ کے دیباچہ حیات سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ سید محمد میر دراصل کون اور کس بادشاہ کے دربار سے متعلق ہے نیز انھیں دربار میں کس نوعیت کی عزت نصیب ہوئی۔ اس نوع کی تفصیلات کے لیے بھی رسالہ مقاصد العلوم کا ابتدائیہ از سید محمد میر راہنمائی کرتا ہے۔ سید محمد میر رسالہ مقاصد العلوم کے ابتدائیہ میں لکھتے ہیں،

”حسب الکلم ابو الفتح معین الدین سلطان الزمان، نوشیرواں
عادل محمد علی شاہ بادشاہ غازی، حسب فرمائش حکمہ اجلاس جنرل
کیٹی اسکول بک سوسائٹی کے، عاصی سراپا معاصی سید کمال الدین حیدر
عرف محمد میر الحسن الحسینی نے زبان اردو میں ترجمہ کیا۔“

اس تحریر سے معلوم ہوا کہ سید محمد میر نے لارڈ برڈہم (Lord Brougham) کی کتاب

"A treatise on the Objects, Advantages and Pleasure
of Science" کا ترجمہ پر عنوان: رسالہ مقاصد العلوم ابو الفتح، معین الدین، سلطان الزمان
نوشیرواں عادل، محمد علی شاہ بادشاہ غازی کے حکم پر حکمہ اجلاس جنرل کیٹی اسکول بک سوسائٹی
کے لیے کیا تھا۔

شاہ اودھ محمد علی شاہ کا پورا نام (مع القابات) نصیر الدولہ، فارس الملک ابو الفتح،
معین الدین، سلطان الزمان، نوشیرواں عادل مرزا محمد علی خان بادشاہ غازی، سپہدار
جنگ تھا۔ محمد علی شاہ، ابن سادات علی خان شاہ اودھ نصیر الدین حیدر کی وفات کے بعد
۸ جولائی ۱۸۳۷ء کو ۶۳ برس کی عمر میں تخت نشین ہوا۔ شاہ اودھ محمد علی شاہ غازی کو طم دوستی

اپنے والد ذاب سعادت علی خاں برہان الملک سے ورثے میں ملی تھی اور رسالہ مقاعد العلوم کا ترجمہ از سید محمد میر اس علم دوستی کی یادگار ہے۔ محمد علی شاہ غازی کا زمانہ ۱۸۳۷ء جولائی ۱۸۳۷ء تا مئی ۱۸۴۲ء تک ہے۔

اب ملاحظہ ہو راسلنس (ترجمہ از سید محمد میر) کے دیباچے سے اقتباس :
 ”عامی کمال الدین حیدر عورت محمد میر حسنی الحمینی نے واسطے
 صاحبان عالی شان اگر اسکول بک سوسائٹی کے، تاریخ راسلنس
 شہزادے کی کیسے ڈاکٹر جانن صاحب نے بہ کمال فصاحت اور بلاغت
 تحریر کیا ہے اور صاحبان عالی شان بھی اس رسالے کو بہت عزیز
 رکھتے ہیں، زبان اردو میں ترجمہ کیا کہ صاحبان فہم و فراست کو تہذیب
 اخلاق بخوبی دریافت ہو۔“

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”اگر اسکول بک سوسائٹی“ کی تھی اور اس کے ”صاحبان
 عالی شان“ کون لوگ تھے۔ جن کے لیے شاہ اودھ کے حکم خاص کے تحت ترجمہ کیا جا رہا ہے۔
 اس کمونٹ میں نکلیں تو ذرا پیچھے ہٹ کر دیکھنا ہوگا۔ غازی الدین حیدر اور نصیر الدین کے
 رصدخانہ سلطانی کا بہتم کرنل ولکاک تھا جس کی زیر نگرانی اسکول بک سوسائٹی (اودھ) لکھنؤ اور
 اس کی ذیلی شاخ کے طور پر اگر اسکول بک سوسائٹی کام کر رہی تھی۔ کرنل ولکاک کے ساتھ
 نصیر الدین حیدر کے ایک یورپی مصاحب ہٹن نے اسکول بک سوسائٹی کے مترجمین کے کام
 کی نگرانی کا فریضہ انجام دیا۔

محمد علی شاہ غازی کے دور میں عہدہ ریزیڈنٹی پر کرنل جان لو مقرر ہوا۔ کچھ مدت بعد
 کانفیڈرل اور اس کے بعد مئی ۱۸۴۲ء یعنی محمد علی شاہ غازی کی وفات تک کرنل جہان لو
 اس عہدے پر مامور رہا۔ یوں محمد شاہ غازی کے عہد میں رصدخانہ سلطانی کے ساتھ اسکول بک
 سوسائٹی لکھنؤ اور اگرے کا انتظام و انصرام کرنل جان لو اور جنرل کانفیڈرل کے زیر نگرانی رہا۔
 ۱۸۴۹ء میں صاحبان عالی شان سے مراد وہی دو حضرات ہیں جو ایسٹ انڈیا کمپنی کی مجلس نصاب
 (Court of Directors) کی زیر نگرانی اودھ میں قلعہ سینٹ جارج مدراس کے منشی

اسکول تک سوسائٹی کی نگرانی کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔

سید محمد میر لکھنوی کو لکھنوی دربار میں عہدہ اور عزت ملنے والی بات کی تصدیق شاہ نصیر الدین حیدر (۱۸۲۷ء تا ۱۸۳۷ء) کے مقرب خاص اور سید محمد میر لکھنوی کے سسر ظفر الدولہ کپتان فتح علی خاں سے متعلق محمد نجم الغنی خاں رام پوری کے اس بیان سے ہوتی ہے،

”ظفر الدولہ کپتان فتح علی خاں کے بڑے بیٹے محمد علی خاں کا اقبال الدولہ خطاب تھا اور عہدہ جرنیلی کی نیابت ان سے متعلق تھی جو کپواں جاہ کے پایہ نام تھا اور فتح علی خاں کے دوسرے بیٹے کا خطاب مکرم الدولہ اور تیسرے کا خطاب امجد الدولہ تھا، ان دونوں کے متعلق پلٹنیں تھیں اور فتح علی خاں کے یہ تین داماد تھے، ایک مرزا حسنو، جن کے سپرد جلیبی توپ خانہ تھا، دوسرے میر علی اکبر سپہر محمد علی شیر، بایس پلٹن کے مختار تھے اور تھوڑے سے سوار بھی ان کے ماتحت تھے، تیسرے محمد میر یہ سادات بارہ کے گھرانے سے تھے اور عدالت اُن کے سپرد تھی۔“

اس بیان سے یہ طے پایا کہ (۱) سید محمد میر کا تعلق سادات بارہ سے تھا، ”جویدان بادشاہ گر“ کے نام سے مشہور ہیں۔ (۲) اُن کے سسرالی شہنشاہ دارا علی عہدوں سے فائز تھے۔ (۳) خود سید محمد میر اودھ کی عدلیہ کے سربراہ تھے۔

یہاں مہاراجہ دگ بیجے سنگھ کا انھیں قدیمی لکھنوی کہنا بھی ثابت ہوا اور کربلائے خدائش سے متعلق ہونا بھی۔ واضح رہے کہ لکھنوی ”کربلائے خدائش“ بشیہہ کربلا بھی جسے سید محمد میر کے پُرکھے میر خدائش نے تعمیر کروایا تھا۔“

محمد نجم الغنی خاں رامپوری کے مطابق سید محمد میر کے بیٹے سلام اللہ خاں کی شادی افضل حسین خاں کی بیٹی کے ساتھ ہوئی۔ واضح رہے کہ افضل حسین خاں نے شام اودھ آصف الدولہ (۱۷۷۵ء - ۱۷۹۷ء) کے عہد حکومت میں اُن کی نیابت کا فریضہ انجام دیا تھا۔^۲

سید محمد میر لکھنوی کے بیٹے کی افضل حسین خاں کے ہاں شادی تک کے زمانی تسلسل کو

سانے رکھیں تو قیاس کیا جاسکتا ہے کہ سید محمد میر کو عدلیہ کی سربراہی نصیر الدین حیدر (۱۸۶۷ء تا ۱۸۳۷ء) کے زمانے میں تفویض ہوئی ہوگی جب کہ محمد علی شاہ غازی کے عہد تک دربار کے ساتھ یہ تعلق قائم رہا ہوگا۔

ترجمہ راکس کے دیباچہ نگار پادری جان جیمز مور کے مطابق :
 (۱)۔ ”اپنے منشی کے بار بار اصرار پر مرتب نے بیتوں کے پیرائے میں چند ایک ضرب الامثال کے اندراج کی اجازت دے دی ہے۔“^{۱۲}
 (ترجمہ : محمد سلیم الرحمن)

(۲) ”مسودے پر نظر ثانی اور چھاپے خانے کے لیے پُر دونوں کی تصحیح کے دوران میں منشی عبارت کو بالعموم بلند آواز سے پڑھتا تھا اور کبھی ایسا نہ ہوا کہ قصبے کا پُر لطف موضوع اور مشرقی تشبیہات مشن کے سر رشتے کے دینی باشندوں اور مدرسے کے نوجوانوں کو اس جگہ تک کھینچ لانے میں ناکام رہی ہوگی۔“^{۱۳}

(ترجمہ : محمد سلیم الرحمن)

مولو بالا نمبر ایک اقتباس سے معلوم ہوا کہ سید محمد میر (جنہیں مترجم کی بجائے مرتب لکھا گیا ہے) کو ترجمہ کرنے کے دوران منشی کی سہولت حاصل تھی۔ یہ وہ سہولت ہے جو کہی کے دور حکومت میں بہت بڑے عہدیداروں کو حاصل تھی۔ فورٹ ولیم کالج میں پروفیسر اور اسٹنٹ پروفیسر ہی اس سہولت کا فائدہ اٹھا سکتے تھے۔^{۱۴} یوں ہمارے گذشتہ بیان کی مکرر تصدیق ہوتی ہے کہ سید محمد میر محض ایک مترجم یا منشی نہ تھے بلکہ ایک اعلیٰ عہدے دار تھے۔

مولو بالا نمبر دو اقتباس کے مطابق اسکول بک سوسائٹی اگرہ کا دفتر جسے منشی کا سر شرتہ لکھا گیا ہے، اگرہ اسکول بک سوسائٹی کے تحت کام کرنے والا مدرسہ اور سوسائٹی کا پریس گرین پریس اگرہ، ایک ہی عمارت میں تھے۔ آخر الذکر اقتباس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگرہ اسکول بک سوسائٹی پر کہنی بہادر کے اثر کا غائب ہے نیز پادری جان جیمز مور کی وہاں موجودگی اس بیان

کی تحریر تصدیق کرتی ہے۔

پادری جان جیمز مور کے آخر الذکر بیان سے یہ بھی معلوم ہوا کہ چھاپے خانے کے لیے پردفوں کی تصحیح کرانے والے منشی محمد فتح اللہ خاں اکبر آبادی مشن پریس (گرین وے) آگرے میں پادری جان جیمز مور کے منشی تھے جو بہت ممکن ہے انجیل اور بائبل کے تراجم کے سلسلے میں مددگار ہوں۔ واضح رہے کہ ہسٹسٹ پادری مشن کے لیے پنڈت مرتونجے ودیا انکار اور رام رام باسوں نے پادری ولیم کیرمی اور مرزا فطرت دہلوی اور عبداللہ نے پادری ہنری مارٹن کی مدد کی تھی۔ یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اگرچہ اسکول بک سوسائٹی نے آگرے کے دیگر مدارس کی طرح مدرسہ طبابت آگرہ (قیام ۱۸۴۵ء) کے لیے طب کی کتابیں ترجمہ کروائی تھیں^{۱۳} اور ترجمے کا دائرہ کار بہت پھیل ہوا تھا۔

علامہ عبداللہ یوسف علی کے مطابق ایسٹ انڈیا کمپنی نے لارڈ ایمبرسٹ (Lord Amherst) کے دور میں یہ فیصلہ کیا تھا:

”یورپ میں تصنیف شدہ سائنس کی کتابوں کا عربی اور مشرقی زبانوں میں ترجمہ کرنے کے لیے قابل متشرعین کو مقرر کیا جائے۔ اس میں سخت نقصان کے ساتھ ماکامیابی ہوئی۔ ترجمے پر مولہ روپے فی صفحہ خرچ ہوتے تھے، پھر اسے نہ تو طالب علم سمجھ سکتے تھے اور نہ معلم۔ چنانچہ تجویز کی گئی کہ مترجم ہی کو اپنے ترجمے کا مطلب سمجھانے کے لیے لازم رکھا جائے اور اس پر مزید تین سو روپیہ ماہوار خرچ ہو جاتا تھا۔“^{۱۴}

یوں کہا جاسکتا ہے کہ مدرسہ عالیہ کلکتہ (قیام: ۱۷۸۰ء) اور فورٹ ولیم کالج کلکتہ (قیام: ۱۸۰۰ء جولائی ۱۸۰۰ء) کے بعد سائنٹیفک سوسائٹی لکھنؤ (قیام: ۱۸۳۱ء) کی ذیلی شاخ کے طور پر آگرہ اسکول بک سوسائٹی مغرب سے علمی و ادبی تراجم کے باب میں قدیم ترین ادارہ ہے جو قلعہ سینٹ جارج مدراس اور ایسٹ انڈیا کمپنی کی مجلس نفل (Court of Directors) کے احکامات کا پابند تھا۔

سید محمد میر نے قیصر التواریخ کی تالیف کے علاوہ اسکول بک سوسائٹی لکھنؤ/آگرہ کے

لیے انیس کتب کے انگریزی سے تراجم کیے۔ جن میں سے ۱۲ کتب ابی صورت میں مطبوعہ ہیں۔
تفصیل درج ذیل ہے :

(۱) تواریخ سلسلہ شہزادہ حبش کی مصنفہ: ڈاکٹر سیوئل جانسن، ترجمہ: سید محمد میر
برائے آگرہ اسکول بک سوسائٹی، آگرہ، گریس وے (مشن) پریس، طبع اول: ۱۸۳۹ء
کوائف: ڈاکٹر سیوئل جانسن کی کتاب راسلنس برطانیہ سے پہلی بار ۱۷۵۹ء میں شائع ہوئی
تھی۔ سید محمد میر نے اپنے ایک منشی کی مدد سے (جو بہت ممکن ہے محمد فتح اللہ خاں اکبر آبادی ہو)
ترجمہ مکمل کیا۔ ترجمے کی تصحیح پادری جان جیمز مور نے محمد فتح اللہ خاں اکبر آبادی کے ساتھ مل
کر کی اور یہ کتاب پادری جان جیمز مور کے اہتمام سے شائع ہوئی۔

کتاب کے دوسرے ایڈیشن مطبوعہ: مطبع سلطان لغتو ۱۸۳۹ء کا والہ مختلف فہارس کتب
میں ملتا ہے جس میں اس کتاب کا نام قصہ راسلنس ولایت حبش کے شہزادے کا درج
ہے: ڈاکٹر محمد اسلم فرخی نے مولانا حامد حسن قادری ٹولٹ داستان تاریخ اودھ کے
حوالے سے اس کتاب کے ایک اور ترجمے از مولوی عنایت اللہ دہلوی کی خبر دی ہے۔
وٹون سے کہا جاسکتا ہے کہ مولوی عنایت اللہ دہلوی کا ترجمہ کتب ابی صورت میں کبھی شائع
نہیں ہوا۔

نمود عبارت:

”شہزادے نے استفسار کیا کہ اہل یورپ کس وجہ سے اس قدر
صاحب قوت اور ذی ثروت ہیں اور کیوں ایسا آسانی سے ایشیا اور
ولایت افریقہ میں تجارت و فتحیابی کے واسطے آتے جاتے اور
کامیاب ہوتے ہیں۔ کیا اہل ایشیا اور افریقہ ان ملکوں کے کناروں
پر نہیں جاسکتے۔ کس لیے کہ وہ ہوا، جو انھیں پھیرے جساتی ہے
وہی، ہمیں بھی وہاں لے جائے گی۔ اہلک نے گزارش کی کہ وہ
ہم سے بڑھ کے صاحب قوت و استعداد ہیں۔ کس واسطے کہ
زیادہ تر عاقل و ہوشیار ہیں اور دائمی ہمیشہ ملاوٹی پر غالب

ہوتی ہے۔ جس طرح سے انسان حیوانات کا حاکم ہے۔ لیکن یہ کہیے کہ ان کی عقل ہماری خردمندی پر کیوں مزید فوقیت رکھتی ہے، مجھے اس کا سبب معلوم نہیں سوائے اس کے کہ شاید خدا کی مرضی ہو جو تمہاری فہم و فراست سے دور ہے۔“

کتاب کے اصل متن کا ترجمہ سے موازنہ کرنے کے بعد محمد سلیم الرحمن لکھتے ہیں :

”پادری جان جیس مور نے اپنے پیش لفظ میں تسلیم کیا ہے کہ ترجمہ اغلاط سے خالی نہیں۔ غلطیاں تھوڑی ہوں تو مضائقہ نہیں، لیکن مترجم نے جا بجا ٹھوکریں کھائی ہیں۔ بعض جگہ پورے کا پورا جملہ مترجم یا مصلح کے پتے نہیں پڑا۔ بعض جملے اور اسائے صفت ترجمہ ہونے سے رو گئے ہیں۔ پتا نہیں یہ بھول چوک کا نتیجہ ہے یا دیدہ و دانستہ ترجمہ نہیں کیا گیا۔ کم از کم ایک جگہ اپنی طرف سے عبارت بڑھا دی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ سید محمد میر کو انگریزی پر کوئی خاص عبور نہ تھا اور پادری مور کو اُردو ٹھیک طرح نہ آتی ہوگی۔ ترجمے کی تصحیح پر بھی خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی۔“

تاہم ان مقامات کو چھوڑ کر، جہاں مترجم کی کم فہمی یا کج فہمی کی وجہ سے مطلب فقیر بود ہو گیا ہے۔ ترجمہ آسانی سے پڑھا جاتا ہے۔ اس کی خامیاں اس وقت نمایاں ہوتی ہیں جب اصل سے موازنہ کیا جائے۔ کتاب کی تاریخی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ اُردو میں شاید پہلی بار انگریزی ادب کی کسی معروف کتاب کا ترجمہ کیا گیا۔“

واضح رہے کہ رائل سس ڈاکٹر سیوئل جانسن کی ایک ایسی تحریر ہے جسے اس نے انتہائی کس پرہی کے عالم میں اپنی والدہ کی تجہیز و تکفین کی خاطر محض چند گفتگوں میں قلم بند کیا اور اسے اُردو میں پہلی بار ترجمہ ہونے کا اعزاز حاصل ہوا۔ اس کے چالیس برس بعد محمد حسین آزاد

نے اپنی کتاب نیرنگ خیال (دو جلدیں) میں ڈاکٹر جانسن کے سات مضامین کا آزاد ترجمہ کیا تھا۔

نیرنگ خیال جلد اول مطبوعہ: لاہور، مفید عام پریس، طبع اول: ۱۸۸۰ء میں ڈاکٹر جانسن کے چھ مضامین کا ترجمہ شامل ہے:

۱۔ "An Allegorical History of rest and Labour"

بعضاً: "آغاز آفرینش میں باغ عالم کا کیا رنگ تھا اور رشتہ رشتہ کیا ہو گیا؟"

۲۔ "Truth, Falsehood and Fiction, an Allegory"

بعضاً: "سچ اور جھوٹ کا رزم نامہ"

۳۔ "The Garden of Hope"

بعضاً: "گلشن امید کی بہار"

۴۔ "The Voyage of Life"

بعضاً: "سیر زندگی"

۵۔ "The Conduct of patronage"

بعضاً: "علوم کی بد نصیبی"

۶۔ "An allegory of with and learning"

بعضاً: "علیت اور ذکاوت کے مقابلے"

نیرنگ خیال، جلد دوم مطبوعہ: لاہور، وکٹوریہ پریس، طبع اول: ۱۹۲۳ء میں ڈاکٹر جانسن کا اکثر نامعلوم: "an allegory of criticism" بعضاً "نکتہ چینی" شامل ہے۔

(۲) رسالہ علوم طبیعیہ^۱ نام مصنف ندارد/ ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: گرین وے پریس آگرہ، سنہ نامعلوم، لگ بھگ ۱۸۲۸-۲۹ء

(۳) رسالہ حیثیت^۲ از ڈاکٹر ولسن، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: گرین وے پریس آگرہ، لگ بھگ ۱۸۲۸-۲۹ء

(۴) رسالہ دیکھتے ہیئت^{۲۳} از ڈاکٹر مدگل، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول، گرین دس پریس
آگرہ، لگ بھگ ۲۹-۱۸۲۸ء

(۵) رسالہ علم الکیمیا^{۲۴} از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول، گرین دس پریس
آگرہ، ۱۸۲۸ء

کیمسٹری سے متعلق ریورنڈ چارلس کا یہ رسالہ اس کی ایک ضخیم کتاب کا پہلا حصہ ہے۔
یہ کتاب برطانیہ لندن سے پہلی بار ۱۸۱۸ء میں طبع ہوئی۔ رسالہ علم الکیمیا کا ایک اور ترجمہ
رسالہ علم جبرئیل مدرستہ فخریہ حیدرآباد دکن کے لیے ذاب محمد فخر الدین خاں شمس الامراء نے
کروایا تھا جس کے ترجمہ میں میر آتم دہلوی، غلام محی الدین حیدرآبادی، مسٹر جونس اور
موسیو ٹنڈرس شامل تھے۔ ”ستہ شمس“ سلسلے کی یہ پہلی جلد ہے جو حیدرآباد دکن
کے سنگی چھاپہ خانے سے ۱۸۳۰ء میں شائع ہوئی۔^{۲۵}

(۶) رسالہ علم المناظر، از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول، گرین دس پریس
آگرہ، ۱۸۲۸ء

اس رسالے کا دوسرا ترجمہ میر آتم دہلوی، غلام محی الدین حیدرآبادی، مسٹر جونس اور
موسیو ٹنڈرس نے ”ستہ شمس“ سلسلے کی کتاب مطبوعہ: ۱۸۳۹ء کے لیے رسالہ علم المناظر
کے نام سے کیا تھا۔

(۷) رسالہ قوت مقناطیس، از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول، گرین دس
پریس آگرہ، ۱۸۲۸ء

اس رسالے کا دوسرا ایڈیشن مطبع العلوم دہلی سے ۱۸۵۰ء میں شائع ہوا۔ دہلی کالج والوں
نے اس ترجمے کا نام تبدیل کر کے رسالہ مقناطیس کر دیا اور سر دوق پر سید محمد میر کے
جگائے ان کا اصل نام سید کمال الدین حیدر شائع کیا۔ عبارت درج ذیل ہے:

”ترجمہ کیا ہوا سید کمال الدین حیدر لکھنوی کا گنج علوم مفیدہ سے“

سید محمد میر کے اس ترجمے کی ابتدا میں علم مقناطیس سے متعلق اصطلاحات کے مترادفات
درج ہیں جیسے :

Artificial Magnet — تقاطیس مصنوعی

Weak Magnet — ضعیف تقاطیس

Soft Iron — کوفت پذیر لوہا

Fibre — ریشہ

مترجم اس کتاب میں علمی حلقوں کو آج بھی متاثر کرنا ہے۔ استقامت پذیر سوزن، نرم مقراضی فولاد اور تقاطیس خطوط انحراف جیسے مترادفات آج بھی تقاطیس سے متعلق ترجموں میں دکھائی دیتی ہیں۔ پوری کتاب میں محدودے چند انگریزی الفاظ بجنسہ برتے گئے ہیں^{۲۹}

ریورنڈ چارلس کی اس کتاب کا دوسرا ترجمہ رسالہ علم ہیئت کے نام سے میرامن دہلوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مشر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے "ستہ شمس" سلسلے کی کتاب مطبوعہ ۱۸۴۰ء کے لیے کیا تھا۔

(۸) رسالہ علم الماء، از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر، لکھنؤ، مطبع سلطانی، طبع اول: گرین وے پریس، آگرہ، ۱۸۴۸ء

اس کتاب کا دوسرا ترجمہ "ستہ شمس" سلسلے کے لیے رسالہ علم آب کے نام سے میرامن دہلوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مشر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے کیا تھا جو حیدر آباد کن کے سنگی چھاپے سے ۱۸۴۸ء میں طبع ہوا۔

(۹) اصول منطق، نام مصنف ندارد، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: دہلی، مطبع العلوم، ۱۸۴۴ء دہلی کالج سے شائع ہونے والی اس کتاب کے ۳۵ صفحات ہیں۔

(۱۰) رسالہ علم الہوا، از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر، لکھنؤ، مطبع سلطانی، طبع اول: گرین وے پریس، آگرہ، ۱۸۴۸ء

اس کتاب کا دوسرا ترجمہ رسالہ علم الہوا کے نام سے میرامن دہلوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مشر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے "ستہ شمس" سلسلے میں کیا تھا جو حیدر آباد کن کے سنگی چھاپہ خانے سے ۱۸۴۹ء میں طبع ہوا۔

(۱۱) مسالہ علم المحصولات، از ریونڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر لکھنؤ، مطبع مسطانی، طبع
اول: گرین دے پریس آگرہ، ۱۸۲۸ء

اس کتاب کا دوسرا ترجمہ رسالہ علم برقی کے نام سے میر آتمن دہلوی، غلام محی الدین
حیدر آبادی، مسٹر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے "متہ شمسہ" سلسلے میں کیا تھا جو
حیدر آباد کن کے سنگی چھاپے خانے سے ۱۸۳۹ء میں طبع ہوا۔

(۱۲) مسالہ مقاصد العلوم، از لارڈ براہم، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: کلکتہ
۱۸۴۱ء (کوالہ: افرست مرتبہ، سجاد مرزا بیگ)

یہ رسالہ Lord Brogham کی کتاب "A Treatise on the

Objects, Advantages and Pleasures of Science"
ترجمہ ہے۔ طبع دوم کے لیے اس کا نام سائنس کے فوائد و اعمال کر دیا گیا تھا، یہ ایڈیشن
۱۸۴۳ء کا ہے۔

(۱۳) قیصر التواہج (دو جلدیں) مؤلفہ: سید محمد میر، طبع اول: مطبوعہ نوکشور پریس لکھنؤ،
کانپور۔ کتاب کا دیباچہ مہاراجہ دگ بجے سنگھ کا ہے۔

(نوٹ) ڈاکٹر محمد اعظم فرخی کے کتب خانہ خاص، انجمن ترقی اردو (پاکستان) کراچی میں پہلی
جلد کے تیسرے ایڈیشن کے دو نسخے محفوظ ہیں جو نومبر ۱۹۰۷ء میں کانپور سے طبع ہوئے تھے۔
جلد دوم (طبع دوم) ۱۸۹۶ء کی ہے۔

سید محمد میر لکھنؤی کے اس مطبوعہ کام کے علاوہ سات غیر مطبوعہ مسودات بھی تھے جن کی اطلاع
قدیم ہمارے کتب سے ملتی ہے۔ قیاس غالب ہے کہ سید محمد میر کے علمی کام کو جب دہلی کالج سے
دوبارہ شائع کیا جا رہا تھا تو بقیہ سات غیر مطبوعہ مسودات بھی ان کی تحویل میں ہوں۔ صد انوس
کو سلطنتِ اودھ کے نامناسب انجام اور دہلی کالج کے کتب خانے میں آتش زدگی (۱۸۵۸ء)
نے وہ تمام آثارِ مبارکہ رکھ دیے جن سے غیر مطبوعہ کام کی نشاندہی ہوتی ہے۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ "تاریخ راسلش شہزادہ حبش کی" (مصنف: ڈاکٹر سیوئل جانسن ۱۷۵۹ء، ۱۶۱ء) ترجمہ: سید محمد میر لکھنوی، نظر ثانی: پادری جان جیمز مورنشی محمد فتح اللہ خاں اکبر آبادی، مطبوعہ: گرین وے پریس آگرہ، طبع اول ۱۸۳۹ء، ص ۷۱۳ دیاچہ بہ زبان انگریزی از پادری جان جیمز مور۔
- ۲۔ ڈاکٹر جان گلکرسٹ کی یہ کتاب دوسری بار مجلس ترقی ادب، لاہور نے قواعد زبان اردو کے نام سے شائع کی ہے۔
- ۳۔ سید محمد میر نے یہ کتاب برطانوی مورخ سر ہنری ایلٹ (یکے از مولین: "تاریخ ہند: بقول مورخین ہند") کے ایسا پر مرتب کی تھی۔ "قیصر التواریخ" (دو جلدیں) پہلی بار نول کشور لکھنؤ اور کانپور سے شائع ہوئی۔ ڈاکٹر محمد اسلم فرنی کے مطابق انجمن ترقی ہند (پاکستان) کراچی کے کتب خانہ خاص میں "قیصر التواریخ" کی جلد اول کے تیسرے ایڈیشن کے دو نسخے موجود ہیں جو نومبر ۱۹۰۷ء میں کانپور سے طبع ہوئے۔ جلد دوم: طبع دوم: ۱۸۹۶ء کی مطبوعہ ہے۔
- ۴۔ دیاچہ "قیصر التواریخ" از مہاراجہ دگ بچے سنگھ سے اقتباس۔
- ۵۔ اپنی ابتدا میں یہ کتب خانہ ایک پُرانے محل میں واقع تھا جسے "پُرانا دولت خانہ" کہا جاتا تھا۔ اب دریائے گوتمی کے آہنی پل اور رومی دروازے کے درمیان اس کے آثار بھی معدوم ہو چکے ہیں۔ نواب غازی الدین حیدر کے زمانے میں یہ کتب خانہ اپنے جوہن پر تھا اور اس کی فرخ بخش اور توپ خانے کی عمارتوں تک پھیل گئی تھی۔
- ۶۔ مقامی اہل فن کا یہ حال تھا کہ بے مثل نثر نگار رجب علی بیگ سردر کو غازی الدین حیدر کے زمانے میں دیں نکالا تھا۔ سردر لکھنؤ سے کان پور ہجرت کر گئے اور کئی برس لکھنؤ کے فراق میں رویا کے۔ انھیں نصیر الدین حیدر نے بھی معاف نہ کیا، یہاں تک کہ رجب علی بیگ سردر کو وابد علی شاہ کے زمانے میں لکھنؤ لوٹنا نصیب ہوا۔ "فسانہ عجائب" کی تکمیل ۱۲۴۰ھ مطابق ۱۸۲۷ء کی ہے۔ دوسری طرٹ نصیر الدین حیدر رجب ۱۸۳۸ھ میں تخت نشین ہوا تو پادری ہنری مارٹن کی فارسی میں ترجمہ کردہ بائبل (تکمیل: ۱۸۲۶ء) اسے تخت نشینی

کے موقع پر پیش کی گئی اور اُس نے انعام سے نوازا۔

۷۔ صفحہ اول: ”رسالہ مقاصد العلوم“، مطبوعہ کلکتہ طبع اول ۱۸۴۱ء

۸۔ مولانا حکیم محمد نجف الحق خاں رامپوری (۱۸۵۹ء - ۱۹۳۲ء) مولف تاریخ اودھ (۵ جلدیں) مطبوعہ نفیس اکیڈمی کراچی، طبع سوم جنوری ۱۹۷۸ء، نواب محمد علی شاہ کی تخت نشینی سے متعلق رقمطراز ہیں:

”۴ ربیع الثانی ۱۲۵۳ھ مطابق ۸ جولائی ۱۸۳۷ء کو چھ گھنٹہ کی دہلی جڑھے بہ رسم ادا ہوئی، حاضرین موقع، روشن الدولہ اور سبحان علی خاں اور دوسرے اراکین سلطنت اور ملازمین شاہی نے نذریں گزرائیں اور ابوالفتح معین الدین، محمد علی شاہ کہلانے لگے۔“ (جلد پنجم: صفحہ ۲۱-۲۲)

نواب غوث محمد خاں والی جاوہر کی کتاب ”سیر المقتسم“ میں مذکور ہے کہ منہ نشینی کے وقت محمد علی شاہ مرض تشنج میں پاؤں سے مضطرب تھے۔ اپنے بیٹے کو ثریا جاہ خطاب سے کراں کی ویسجہد کی منظوری لارڈ آکلینڈ گورنر جنرل سے چاہی۔ چنانچہ اس کی منظوری آگئی۔ واضح رہے کہ محمد علی کے بیٹے اور ویسجہد امجد علی شاہ ثریا جاہ کے عہد میں مدرسہ شاہی کی بنیاد پڑی اور رصد خانہ سلطانی درست ہوا۔

مولف ”تاریخ اودھ“ کے مطابق محمد علی شاہ غازی اور سرکار کپنی کے درمیان (اجادی ۱۲۰۰ مطابق اکتوبر ۱۸۳۷ء) کو ایک عہد نامہ قرار پایا جس پر بادشاہ نے بشکل رضامندی ظاہر کی۔ نئے عہد نامے کی رو سے عہد نامہ منقذہ ۱۰ نومبر ۱۸۰۱ء کی کئی دفعات میں ترمیم کی گئی مگر کورٹ آن ڈائریکٹرز نے اس عہد نامے کو نامنظور کر دیا اور حکم دیا کہ جس طرح کا رابطہ اب تک اس ملک کے ساتھ جاری رہا ہے وہی آئندہ رہے گا۔“ (جلد پنجم: صفحہ ۲۵-۲۶)

واضح رہے کہ ۱۰ نومبر ۱۸۰۱ء کو محمد علی شاہ غازی کے والد نواب سعادت علی خاں (۱۷۲۲ء - ۱۸۳۹ء) نے اس عہد نامے پر جو پہلے سے مرتب تھا دستخط کیے تھے اور ۴ نومبر ۱۸۰۱ء کو بنارس میں دریائے گنگا کے کنارے لارڈ ڈولزلی نے اس کو اپنے نام سے مزین کیا۔ اس عہد نامے کے موافق سرکار کپنی کو وہ ملک حاصل ہوا جس کی آمدنی سکے لکھنؤ سے ایک کروڑ

پینتیس لاکھ بادہ نزار آٹھ سو اٹھتر روپیہ بارہ آنہ تین پائی مع خرچہ تحصیل کے تھی۔ (بحوالہ تاریخ اودھ" جلد چہارم صفحہ ۳۹)

محمد علی شاہ غازی کا انتقال ۸ مئی ۱۸۴۲ء کو ہوا اور امام بارہ حسین آباد میں دفن ہو کر "مردوس منزل" لقب پایا۔ (بحوالہ تاریخ اودھ)

بحوالہ "تاریخ اودھ" از محمد نجم الغنی خاں رامپوری

بحوالہ "تاریخ اودھ" حصہ چہارم صفحہ ۲۱۵

بحوالہ "تاریخ اودھ" از محمد نجم الغنی خاں رامپوری

بحوالہ "تاریخ اودھ" از محمد نجم الغنی خاں رامپوری، جلد سوم، صفحہ ۳۴۶

بحوالہ دیباچہ "رالس" مترجم، سید محمد میر، مطبوعہ آگرہ گرین دے پریس، طبع اول، دسمبر ۱۸۳۹ء ایضاً۔

پروسیڈنگز آف دی کالج آف فورٹ ولیم، ہوم ڈیپارٹمنٹ پبلک پروسیڈنگز از کینسلر مسلیٹیس جلد ۱، ۲ ایمپریل ریکارڈ ڈیپارٹمنٹ، دہلی۔

مدرسہ طبابت آگرہ کے لیے کیے گئے تراجم طلباء کی سہولت کے لیے رومن رسم الخط میں شائع کیے گئے تھے۔ اس نوع کی "ایناٹومی" سے متعلق ایک کتاب کا حوصلہ مختلف نفاہرس کتب میں مل جاتا ہے۔

بحوالہ "انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ" از علامہ عبداللہ دیوبند علی آباد ہندوستانی اکیڈمی (دیوبند) طبع اول، ۱۹۳۶ء، صفحہ ۱۵۸۔

بحوالہ "مغربی تصانیف کے اردو تراجم" از میر حسن، مولوی، حیدر آباد دکن، ادارہ ادبیات اردو خیریت آباد، بار اول، ۱۹۳۹ء

"الفہرست" مرتبہ: سجاد مرزا بیگ دہلوی، حیدر آباد دکن، نظام پریس، طبع اول، ۱۹۲۳ء نیز "مغربی تصانیف کے اردو تراجم" از میر حسن مولوی، حیدر آباد دکن، ادارہ ادبیات اردو

خیریت آباد، بار اول، ۱۹۳۹ء

حاشی، ترجمہ "پیش لفظ" از پادری جسان جیمز مور، مطبوعہ "قومی زبان" کراچی،

شماره مئی ۱۹۸۸ء، صفحہ ۶۳

۲۱۔ بحوالہ "مغربی تصانیف کے اردو تراجم" از میر حسن، مولوی

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ "مغرب سے نثری تراجم" از مرزا حامد بیگ، ڈاکٹر۔ طبع آدل: مقتدرہ قومی زبان "اسلام آباد"

۱۹۸۸ء، صفحہ ۲۵۷

۲۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۵۵ بحوالہ "النہرست"۔

شعری ترجمے کے آداب

قاضی سلیم

اُردو میں تخلیقی ادب کے ترجموں کا کام غیر ضروری اور غیر اہم سمجھا جاتا ہے۔ خود شکافی ہونے کا احساس شاید ہم میں کچھ زیادہ، جی ہے، یہاں تک کہ اپنے ہی ملک کی دوسری زبانوں کے بشر پاروں سے بھی واقف نہیں ہو پاتے جب کہ دوسری زبانوں والے ہماری اکثر اچھی تحریروں سے آشنا ہیں بلکہ ان سے اپنی زبانوں میں نئے پُرانے ملا رہے ہیں۔ اسی طرح یورپ میں اگرچہ کئی زبانیں ملتی جاتی ہیں مگر باہمی ترجموں کے توسط سے خصوصاً انگریزی کے واسطے سے پورا برعظم ایک لڑی میں پڑ دیا ہوا لگتا ہے۔ بڑے شاعر اپنے سے کمتر درجے کے شاعروں کے ترجمے میں عار نہیں سمجھتے۔ بعض مترجمین نے تخلیقی فن کاروں سے زیادہ عزت حاصل کی ہے۔ اسپین، یونان، فرانس یا جرمنی کسی زبان میں کوئی بڑا اعزاز حاصل کرے تو اس کے کئی کئی ترجمے لائبریریوں میں پہنچ جاتے ہیں۔ کسی بھی ادبی تحریک یا نزاع کی گونج ہر جگہ سنائی دینے لگتی ہے۔ جاپانی زبان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جس وقت یورپین شاعری کے ترجمے وہاں پہنچے تب ہی جاپانیوں نے اپنی عظیم ادبی روایات کی بازیافت کی۔ انسانی سوچ اور تخلیق نو کے ہر موڑ سے آج ترجموں کے واسطے سے ہم اسی طرح واقف ہیں جس طرح سائنس کی کوئی نئی دریافت یا اختراع دُنیا میں تھلک پھیل جاتی ہے چاہے اس کا ظہور کسی جگہ ہوا ہو۔ ایک اور ڈھنگ سے سوچے جس طرح مادہ فنا نہیں ہوتا آئینش سے اپنی ہیئت اور شکل تبدیل کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح جب کسی انسانی

ذہن میں خیال جنم لیتا ہے تو پھر وہ کبھی نہیں مڑتا 'بیچ کی صورت الگ الگ زمینوں میں بار بار بویا جاتا بار بار پھوٹتا ہے۔ مائیت اور تضادات کے امتزاج سے نئے نئے روپ لیتا ہے کہ ہم اسے شاید پہچان بھی نہ سکیں۔ نیا ماحول اور نئی آب و ہوائے مزاجوں سے مل کر ارتقا کی کڑیاں جڑتی چلی جاتی ہیں، فصولوں کے پھیر بدل سے زمینیں اپنی زرخیزی قائم رکھتی ہیں۔ زندہ ساج کا زندہ ادب تہذیبی لہیں دین سے رواں دواں رہتا ہے۔ جو اس خمسہ کو تازہ کار رکھنے کے لیے نئے نئے درپچے کھلتے رہتے چاہئیں ورنہ مادی آنکھوں کے اندھے پن اور عاری کا زل کے ہرے پن کی وجہ سے زندگی میں آلتا ہٹ بے تعلقی بالآخر بے معنویت کا جنم ہوتا ہے۔ شاید اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ہر گروہ کی شناخت کے لیے علیحدہ علیحدہ زبانیں اسی لیے دی ہیں کہ کہیں ساری دنیا ایک جیسا نہ سوچنے لگے، محدود نہ ہو جائے، خیال کے سوتے ہر جگہ سے پھوٹیں، دریا ایک دوسرے سے ملیں لا محدود سمندر بنتا رہے کسی اسرار کھلیں تو کسی سوال کرنے والے بیدار ہوں۔ ہر ظلم کے کسی کئی حل نکلیں۔ اس طرح سوچیے۔ دیکھیے یہی ترجمے کا جواز بھی ہے اور شاید حاصل بھی۔

اُردو اپنی ساخت ہی میں فارسی کو میٹ کر اٹھی تھی۔ ہندوستانیت کے خمیر کا سلسلہ دکن سے آگے دور تک قائم نہیں رہ پایا۔ پھر بھی اس دھرتی نے فارسی عربی سے کاٹے ہوئے قلم کو اس کی اپنی جڑیں عطا کر دیں۔ آج وہ خود مختاری زبان کے روپ میں پھیل پھول رہی ہے گویا اُردو مزاجاً خود ترجمہ، اخذ اور لین دین کی زبان ہے۔ جب تک اُردو کا محاورہ بنتا شاعروں نے فارسی کے محاورے ترجمہ کر کے قبول کر لیے۔ بولی سے ادبی زبان بن جانا اتنی جلد ممکن نہیں تھا۔ اپنے دامن کی کشادگی اس کی تیز رفتاری اور ارتقاء کا راز تھی۔ تشبیہوں، استعاروں، تلمیحوں کا ایک نظام بنانا یا مل گیا ورنہ اس کے لیے سو سال اور نکل جاتے۔

حیرت اس بات پر ہے کہ تاریخی لحاظ سے جس زبان میں یہ سلسلہ پہلے شروع ہوا اور عملی دور میں کچھ رہ گئی۔ ہندوستانی زبانوں میں بنگالی اور ملیالم ایسی زبانیں ہیں جو ایک حد تک کرہ ارض سے بڑی ہوئی ہیں۔ گجراتی اور مرہٹی میں رجحان کچھلی دو دباؤوں سے شروع ہوا ہے۔ ہندوستانی زبانوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے کی ہم سرکاری کوششوں سے کچھ تیز ہوئی

ہے مستقبل میں اچھی امیدیں وابستہ کی جاسکتی ہیں، فائدہ پہنچانے اور مستفید ہونے کا کام بہت کچھ باقی ہے مگر اُردو میں ابھی فضا ہی ہموار نہیں ہوئی۔ باذوق اُردو گریجو بیٹ نظم طباطبائی کی اکتوتی نظم پر شاگرد قانع نظر آتے ہیں۔ میراجی اور حسن الدین کے عظیم کارناموں سے ہم نے کچھ نہیں سیکھا بلکہ انھیں بھی قابلِ اعتبار نہیں سمجھا۔ کبھی کبھی ڈا۔ انصاری، بدیع الزماں حناؤ، اعجاز احمد کا مذکور ہوتا ہے اور میں۔ یہ بھی ان کی انفرادی لگن ہے۔

یقیناً ادھر ساتھ ساتھ ایک نئی اور ترقی اُردو بورڈ نے نثر کی طرف قابلِ قدر پیش رفت کی ہے۔ کئی اچھی کتابیں لکھی ہیں۔ ویسے کہانی، ناول، ڈرامے کو دوسری زبان میں منتقل کرنا نسبتاً آسان ہوتا ہے اس لیے علمی کتابوں کی طرح وضع اصطلاحات کی ذمہ داری بھی نہیں آتی۔ جزئیات کی تفصیل، کردار کی گفتگو اور عمل پڑھنے والوں کو اجنبی فضاؤں سے آشنا کر کے ان فضاؤں میں قاری کو سانس لینے پر آمادہ کر لیتے ہیں جہاں تخلیق کار لے جانا چاہتا ہے۔ کہانی ابھی ہے تو نفسیاتی طور پر بھی قاری جلد ہی اپنے آپ کو نئے ماحول کے سپرد کر دیتا ہے۔ شاعری میں یہ سہولت میسر نہیں۔ شعور میں احساس اور جذبے کی آمیزش سے ایک ہی لفظ کے کئی کئی معنی سامنے آتے ہیں۔ کئی یہ بعض دفعہ صرت لہجے سے پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ترجمہ کرنے کے لیے دُکھ شری کی آگاہی کافی نہیں ہے۔ اس تخلیقی رو کے ساتھ چلنا ہوتا ہے جو لفظوں کے سبل کے نیچے بہتی ہے اس لیے شعری ترجمہ نثری تخلیق سے مقابلت زیادہ محتاط رویے کا طالب ہوتا ہے۔ آج میں صرت شاعری کے ترجمے تک اپنی بات محدود رکھوں گا۔ دو طرح کے ترجمے سامنے آتے ہیں۔ ایک تو وہ جو ان باذوق حضرات کی کاوش کا نتیجہ ہیں جو خود شاعر نہیں تھے۔ کوئی تخلیق پسند آئی زبان دانی کے بل پر مماثل الفاظ میں ڈھال لیا۔ دراصل یہ ترجموں کے لیے رت ڈرافٹ ہیں اور بعض دفعہ مضحکہ خیز نتائج سامنے آتے ہیں نہ ان سے اصل شاعر کی عظمت یا انفرادیت کا پتہ چلتا ہے نہ اپنی شاعری کی خوبیاں جگمگاتی ہیں۔ مجھے تو ان ترجموں کی وہی افادیت پر بھی شک ہے۔ بیزار کن صورت حال پیدا کرنے کا سبب بھی بن سکتے ہیں۔ اس لیے سرے سے میں ان ترجموں کو فی الحال نظر انداز کرتا ہوں، زبان دانوں سے ضرور استفادہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ آئندہ استفادے کی بات میں اس وقت کر دوں گا جب ترجمے کے

طریقہ کار کا ذکر ہوگا۔

دوسری طرح کے ترجمے وہ ہیں جو شاعروں نے کیے۔ میرا انہی ترجموں سے واسطہ ہے یہ واسطہ اس لیے نہیں کہ شاعر بحر میں ڈھالنے کا اہل ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ وہ کوئی خیال از سر نو تخلیق کر سکتا ہے اور کنایہ کی زبان جانتا ہے۔ نظم زبان سے کٹ کر مرہ چٹائی ہے۔ اپنی زبان کی نئی روح پھونکنا دراصل مسیحائی کا عمل ہے یہ مترجم کی شمولیت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ ان شاعروں کے لیے کچھ اصول مدون کرنے کی جرات تو نہیں کر دوں گا البتہ ترجمے کے طویل تجربے کے بعد مجھے جو کٹھنیاں پیش آئی ہیں ان کا احاطہ کرنے کی کوشش کر دوں گا ممکن ہے یہ باتیں میرے پڑھنے والوں کو بعد میں کام آئیں۔

در اصل یہ ترجمے شروع شروع میں میں نے اپنے لیے کیے تھے کہ جب طبع رواں رکے تو مشق سخن کا بہانہ بنا رہے مگر بعد میں یہ مشق چمکی کی مشقت ثابت ہوئی۔

میں نے دیکھا کہ دوسری زبان کی شاعری کا کچھ حصہ سمجھ میں نہیں آ رہا ہے کچھ حصہ بے تپن پڑتا حالانکہ دکنشری میں سارے مماثل الفاظ موجود ہیں، آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ بظاہر ہر لفظ کے معنی جاننے کے باوجود الفاظ کا یہ طلسمی تال میل ہم سے دور جا کھڑا ہوتا ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے شاعری کے چند بنیادی محوروں اور آفاقی محرکات پر غور کیجیے جو عام طور پر شاعری کا موضوع بنتے ہیں۔ انسانی جبلت انسان کا مشترکہ تجربہ ہے مگر اس کے اظہار کی حد بنیادیں مختلف ہیں۔ انسان، سماج، کائنات اور خدا کے رشتے کا مسئلہ بھی کے لیے ہے مگر رشتوں کی تہذیب اور ترتیب کا انداز الگ الگ ہے۔ ازلی المیاتی عناصر صبیح موت اور گزر جانے والے وقت کی ناگزیریت سب کی سوچوں کا محور ہے مگر ان سانچوں سے بڑا کرنا ہونے یا انھیں انجیز کر لینے کے مدارج مختلف ہیں جنس کا جذبہ عالمگیر ہے مگر محبت اور اخلاقیات کے سہارے اس کے ارتقاع کی بلندیوں الگ الگ ہیں جو مشترک ہے وہ کچھ میں آتا ہے جو مختلف ہے اُلجھاؤ میں ڈالتا ہے اور پھر مقیدے، الوہی حکایتیں، لوک گیت، لوک کہانیاں، کلاسیک ادب کا ذخیرہ، تاریخ کا جدلیاتی دباؤ، اساطیری نظام یہ ساری جانی انجانی باتیں ملک ملک کی شاعری کو نیا مزاج نیا رنگ اور آہنگ دیتی ہیں بلکہ شاعری ان خزانوں سے اپنی طاقات حاصل

کرتی ہے جو نہ صرف اس زبان کے لکھنے بلکہ پڑھنے والے کی رگ رگ میں رچا بسا ہوتا ہے۔ اجتماعی
 انشور میں موجزن ہے، شاعر کے ایک اشارے پر مماثلات غیر محسوس طور پر جڑتے چلے جاتے
 ہیں۔ ایسی شاعرانہ منطق جنم لیتی ہے جو راست دلوں کو جھوکر اپنی بات بنا کسی دلیل کے منوانے
 کی صلاحیت رکھتی ہے۔ نظم و شعر کے طریقہ کار کا یہی فرق دراصل ترجمہ کرنے والے کے لیے مشکل
 پیدا کرتا ہے۔ اس لیے کہ نظم کے نامیاتی پیکر میں شاعر کی اپنی واردات کے راستے اس کے ملک
 کا ورثہ مخصوص مناظر میں شکلیں بدل بدل کر شریک ہوتا رہتا ہے۔ بعض دفعہ پڑھے لکھے غیر بھی ہم
 اپنی سانسوں کے ذریعے اپنے ورثے کو کھینچتے اور چھوڑتے ہیں، اسی لیے تو ایک کنایہ سے بھی
 ایک فضا ذہن میں زندہ ہو جاتی ہے۔ شاعر تک پہنچنے کی یہی آسانی جو اس زبان کے پڑھنے
 والوں کو حاصل ہوتی ہے ترجمہ کرنے والے کے لیے راہ کی دیوار بن جاتی ہے۔ تلمیح، تمثیل، سمبلیز
 کی تہہ واریوں کو کبھی سمجھائے بغیر شاعری کا بھرپور تاثر ممکن ہی نہیں۔ مذکورہ بالا پس منظر کی
 جانکاری ضروری ہے تبھی ترجمہ نگار نظم کو نئے روپ میں قابل قبول بنا پائے گا یا ممکن ہے
 اسے کسی وقوعہ یا کردار کا مماثل اپنے ہاں مل جائے جیسے میں نے کیوہڈ کے لیے ایک بگڑدن
 کا نظم البدل ڈھونڈ لیا تھا۔ مماثلت تو سبھی فہم اور یا جوج ماجوج میں بھی تلاش کی جاسکتی
 ہے۔ مگر یہ تلاش زیادہ سودمند نہیں ہوگی۔ اس طریقہ کار سے معنویت مجروح ہونے کے
 امکانات بھی ہیں۔ بہتر یہی ہوگا کہ پڑھنے والے کو حتی الامکان نئی فضاؤں میں پہنچانے کی
 کوشش کی جائے تاکہ نئے درپے واہوں۔ زندگی کی ایک اور جہت سے آشنائی ہو۔ اجنبی
 فضاؤں کی اڑان نئی دنیاؤں کی سیر میں ایک کھوج کی لذت بھی ہے مگر اعتیاد اس امر کی
 لازمی ہے کہ محول اتنا غیر مانوس نہ ہو کہ پڑھنے والے کے ذہن کا سوچ ہی آت ہو جائے اور
 مجھڑ چھا کر بھاگ نکلے۔ اجنبیت کو گوارا بنانے کی ایک قابل عمل صورت تو یہ ہوگی کہ ہر اشارے
 پر ایک توضیحی ٹیخو اچڑایا جائے یا اپنے ملکی تصورات کی یا اعتقادات کی آمیزش سے اپنا
 بنا پیدا کر لیا جائے۔ ایک مثال سے یہ نکتہ واضح ہوگا۔

بہت دن ہوئے ڈاوسن کی ایک نظم پسند آئی "I love you in my own

Fashion" میں نے ترجمہ کیا: چاہا ہے میں نے اپنے ہی انداز میں تجھے۔ دی ہے صدا تو اپنی

ہی آواز میں تجھے، بظاہر یہ دوسرا مصرع جو متعلق ہے غیر ضروری تھا اس لیے کہ ترجمہ تو پہلے
مصرع میں نکل ہو گیا۔ مگر یہی وہ کلیدی ٹکڑا ہے جس پر شاعر زور دینا چاہتا ہے My Fashion
کے بجائے My own Fashion کا فرق ملحوظ رکھتے ہوئے یہ ضروری تھا کہ پڑھنے والے کی
کچھ دیر توجہ جمائے رکھنے کے لیے ایک اور مصرع اسی خیال کا آگے بڑھایا جائے اس لیے کہ
آگے پوری نظم اسی دعوے کا جواز پیش کرتی ہے۔ مصرع ذہن میں بیٹھا رہے تو پھر آگے نظم
بجڑتی جائے۔

کل قص دے کے دور بہت دیر تک چلے
جسانے گا آہ کون مگر دل کے مرحلے
کیا کیا یہ چاہتا تھا کہ ہو تیز تر شراب
دیوانہ وار قص کروں سازِ تیغ اُنھیں
سعی سکون قلب اکارت مگر گئی
جب قص ختم گیہ تو قیامت گزر گئی

اس تجربے کا یہ مزاج مغربی ہے کہ ان کا روزمرہ کامول اور ہم سے کتنا مختلف ہے۔
ہمارے اپنے محبت کے ڈھنگ نہیں کہ ہم ہجر کی گھڑیاں قص دے کی محفلوں میں گزاریں یا کسی
گل رُخ کے لبوں کے لمس سے غم بھلا لیں۔ اگر اس نظم کا لفظی ترجمہ کر دیا جاتا تو واسوخت کا نیم مزاج
نتیجہ برآمد ہوتا۔ مشرقی مزاج یہ ہے کہ شب ہجر آنسوؤں کے سیلاب بہاتے گزرتی ہے یا وحشت میں
جیب و گریباں چاک کر کے ہم جنگل میں نکل جاتے ہیں۔ ترجمہ کرتے ہوئے اس فرق کا احسا
تھا اس لیے ہر موڑ پر مشرقی جذبات کی آئینہ نشیں سے محبت کو گہرا اور متعبر بنانا پڑا تب جا کر اس
انداز کے محبت کرنے والے کے لیے ہمدردانہ فہم اور درد مندانہ یگانگت پیدا کی جاسکتی تھی مشرقی
ذہن آگے آنے والے اشعار کی تہہ میں محبت کے کرب تک پہنچ پاتا۔

میں نے کسی کے ہونٹ ملائے تو درمیاں
تیرا ہی عکس آگیا اور تشنگی رہی

دل کے مرحلے تشنگی رہی، قیامت گزر گئی جیسے ٹکڑے سب الماتی ہیں۔ محبت کو

اور ایت سے جوڑے بغیر ہم محبت کو ہوس کا نام دیتے ہیں۔ اس طرح کی پیوند کاری 'ترجمہ نگاری' کی کمزوری نہیں بلکہ فن کاری کا جزو ہے۔ انگریزی سے اردو ہی میں نہیں بلکہ انگریزی میں ترجمہ کرتے ہوئے بھی انہی مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اسے ایل باٹم کو اپنی کتاب ہندوستان کا شان دار ماضی میں کئی جگہ رگ وید اور دوسرے سنسکرت کے متروک کا ترجمہ کرنا پڑا۔ بڑی حد تک اس کے جادو کو منتقل کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے اس موقع پر ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے پیوند کاری والا راستہ ہی اپنایا ہے، کھلے طور پر اعتراف کیا ہے "ان میں (رگ وید کے متروک) اکثر لفظی تراجم نہیں ہیں کیوں کہ ہندوستانی کلاسیکی زبانوں کا کردار انگریزی کے کردار سے اتنا مختلف ہے کہ بہترین لفظی تراجم بالکل بے مزہ، بدترین اور یقینی طور پر مضحکہ خیز ہو جاتے ان مقامات پر میں نے اصل متن سے گریز کیا ہے تاکہ مقصد قاری کے لیے واضح تر ہو جائے لیکن جہاں جہاں بھی ایسا ہوا ہے میں نے مصنفین کے مافی الضمیر کی اپنی فہم کے مطابق ایمان دارانہ تعبیر کی کوشش کی ہے۔" دو الگ الگ مدار جہاں قریب ترین فاصلے پر آجائیں وہی سچا نقطہ اتصال تصور کیا جانا چاہیے کس وقت دن کٹا اور کہاں سے رات شروع ہوئی کہنا مشکل ہے۔

فہم اور ذوق اس نقطے کی نشان دہی کر سکتا ہے جو نظم کے مزاج کے مطابق ہوگا۔ ویسے یہ بات اصول سازی کے نقطہ نظر سے الجھی ہوئی نظر آتی ہے مگر عملی طور پر مثالیں سامنے ہوں تو ذہن اور حساس قاری خود بھی تصفیہ کر سکتا ہے کہ آزادی کی یہ رسمی کتنی دراز ہو، آپ بھی ایک دو بار پڑھنے پر صدو متعین کر سکیں گے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آزادی لینے کی بات ذوق پر چھوٹنے کے بجائے کیا کوئی ایسا اصول مدون کیا جاسکتا ہے جو رہنمائی کر سکے۔ میرا جواب اثبات میں ہوگا۔ ظاہر ہے میں مستند نقادوں کی طرح فارمولے کی صورت میں پیش نہیں کر پاؤں گا، ہاں تمثیل سے اپنا اظہار کر سکوں گا۔ نشر کا ایک عام سا جملہ لیتے ہیں: "وہ ہوا کے دوش پر سوار محبوب کے دروازے پر پہنچا۔" اب اس کی روح وصال یار کی شدید خواہش، تیز رفتاری سے حاضری، آپ اسی بات کو کئی کئی ڈھنگ سے بدل کر کہہ سکتے ہیں: "ایک پلکارے میں محبوب سے جا ملا، اذکر محبوب کے پاس پہنچ گیا، گھوڑا دوڑاتا ہوا محبوب کے گھر واپس آیا، بجلی کی طرح لوٹ آیا، محبوب سے

اسی جلد ہی اگر ملا جیسے کہیں گیا ہی نہیں تھا۔ آپ چاہیں تو اسے رتھ یا ہوائی جہاز میں یا ٹرین میں واپس کریں مگر دودھ کرنے کا آپ کو حق نہیں۔ اس لیے اصل شاعر نے ملن کی ٹرپ ہی کو ملحوظ رکھا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زبانی انحراف ہیئت اور دشمنی میں ترجمے کا حسن ہے مگر نظم کے باطن میں اس کا نفوذ ترجمے کے لیے جائز نہیں جیسے مذہب میں اجتہاد کی اجازت ہے۔ جب بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت ضروری ہو جائے مگر مذہب کی بنیادی روح میں اجتہاد کفر ہے۔ اس نازک فرق کو ہمیشہ ملحوظ رکھیے تو سمجھی کوئی طواغیٹ کھڑا نہ ہوگا چاہے نظم کا ظاہری ڈھانچہ بدل کر رکھ دیں۔

اب اس فرق کو سامنے رکھ کر آپ ایک ہی نظم کے دو ترجمے پڑھیے۔ یہ نظمیں مقابلے کے لیے پیش نہیں کی جا رہی ہیں بلکہ دو ترجمین کے علیحدہ علیحدہ رویوں کی نمائندگی کرتی ہیں۔ کچھ دن پہلے ظ۔ انصاری نے "پسترنیک دوبارہ زندہ ہو گیا" کے عنوان سے پسترنیک کی دو تین نظموں کا ترجمہ انقلاب میں شائع کروایا تھا۔ مجھے یاد آیا کہ ۱۹۷۲ء میں میں نے بھی میکائل ہیری کے انگریزی ترجموں کو بنیاد بنا کر اردو میں پسترنیک کو مستعار کروایا تھا۔ مذکورہ بالا نظم 'Fame' اس میں شامل تھی اب جو دونوں ترجموں کو دیکھتا ہوں تو ان میں کوئی مطابقت نہیں ہے۔ چونکہ ظ۔ انصاری روسی کے ڈاکٹر، پٹنکن کے مترجم روسی اردو دشمنی کے مرتب۔ ظاہر ہے اُن کی زبان دانی مسلم ہے، مجھے صحت شاعری آتی ہے۔ روسی زبان کی الف بے سے ناواقف۔ پسترنیک میکا فسکی اور لورکا کے سارے ترجمے انگریزی کے واسطے سے کیے ہیں۔ اس لیے مجھے شک ہوا کہ شاید انگریزی ترجمے ہی میں کچھ گڑبڑ ہو۔ چنانچہ ڈاکٹر بھٹناگر سے رجوع کیا جو مراٹھواڑہ یونیورسٹی میں روسی زبان کے پروفیسر ہیں۔ نظم کا ایک ایک مصرع بڑھ کر روسی سے مطابقت تلاش کی گئی تو پتہ چلا کہ میکائل ہیری نے پسترنیک کی بہترین نمائندگی کی ہے جس کی بنیاد پر میں نے اسے اردو میں منتقل کیا تھا۔

تینوں نظمیں پیش ہیں تاکہ آپ ایک حد تک مذکورہ بالا نکتے کو سمجھ سکیں۔ آپ کے سامنے دو معیار ہوں گے۔ نظم کی اصل روح مجروح تو نہیں ہوئی (اس کے لیے علیحدہ علیحدہ بند پڑھیں) دوسرا معیار ہوگا۔ ترجمے سے قطع نظر کر لی جائے تو طبع زاد نظم کی صورت میں شروع سے آخر تک کیا اپنے بل بوتے پر نظم کھڑی ہو سکتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں منوی اکائی

ہنتی ہے یا نہیں۔ (اس کے لیے پوری نظم ایک ساتھ پڑھ کر دیکھنا ہوگا)

عام طور پر نظموں کے ترجمے پڑھنے پر نظمیں بے ربط لگتی ہیں، نظم کا ہر مصرعہ دو وقت نظر آتا ہے، اکھڑے اکھڑے مصرعے یا علیحدہ علیحدہ بندوں میں کوئی ظاہری یا باطنی رشتہ بھی باقی نہیں رہتا جس کی وجہ سے پڑھنے والا گھبرا اٹھتا ہے۔ تخلیقی رو کے نیچرل بہاؤ کو قائم رکھے بغیر کوئی ترجمہ اچھا ترجمہ نہیں کہلا سکتا۔

اُردو کے شاعروں کا ایک دلچسپ شغل الفاظ کے طوطا مینا بنانے کا بھی ہے۔ اسی مینا کاری کے شوق میں یہ خامی عموماً پیدا ہو جاتی ہے۔ اب آپ نظمیں پڑھیے :

— جو ماس پسترنیک ۱۹۶۰ء-۱۹۸۹ء —

انگریزی ترجمہ : میکائل ہیری

FAME

Fame's not a Pretty Sight,
Won't lift you to the cloud.
No need to hoard your notes
Or trepible over what you right.

اُردو ترجمہ : قاضی سلیم

منظوم ترجمہ : ظا - انصاری

شہرت

بہت اچھا نہیں مشہور ہونا

دل کٹا منظر نہیں شہرت ہمارے واسطے
بادلوں تک اونچا اٹھنے کا یہ ذریعہ بھی نہیں
مسودوں کا ایک اک پڑزہ سیٹیں کس لیے
اپنی تحریر دل پہ جب یہ دل ٹڑپتا بھی نہیں

بہت اچھا نہیں مشہور ہونا
نہیں ملتی ہے شہرت سے بلندی
پڑانے کاغذوں، پڑزوں کی خاطر
یہ اتنی دیدہ ریزی، دردمندی

Success is not your aims,
Nor noise, but gift of self
Shameful to be a legend
On all lips, and empty name.

ہنر کاری کا مقصد — خود پساری
 نہ ذاتی شہرت و اقبال مندی
 اگر بن کچھ کیے ہی نامور ہو
 تو بے شرمی ہے ایسی خود پسندی

شورِ تحسین سے الگ ہر واہِ داسے اورا
 لذتِ تخلیق ہے خود مشتاہے شاعری
 لوگ جیتے جی جو انسان بنا دیں بھی تو کب
 باعثِ رسوائی ہے ہر کھوکھلی نام آوری

To win, before you die,

The friendship of the spaces

And hear the future speak

Means living a life and not a lie.

جیو، جینا ضروری ہے، مگر یوں
 کہ دعوا ہو، نہ اپنے آپ پر ناز
 کھینچے دنیا کا دل، برے محبت
 پڑے کانوں میں مستقبل کی آواز

وقت کی نبھوں پہ اپنی انگلیاں ہوں ہر گھڑی
 آشنائی اور کامل آشنائی چاہیے
 اک جہاں اندر جہاں ہے زندگی در زندگی
 مشکف ہو جائیں گے یہ راز، فردا بول اٹھے

Censor what the world reads

Not of your books, but you;

A sideline in the margin

Is all a chapter of living needs.

رہا تقدیر میں سادہ درد بھی
 مگر تحریر میں رہنے نہ پائیں
 کتابِ زندگی ہو جا بجا احسان
 کئی اک باب لکھنا چھوڑ جائیں

لوگ جو پڑھ کر سمجھتے ہیں وہ شاید ہم نہیں
 ہستی بے مایہ کیا ہے اپنی خوابوں سے الگ
 حایتوں کے باب میں بس مایہ کی اک لکیر
 احتساب اپنا کریں اپنی کتابوں سے الگ

Merge into privacy
Like landscape into fog,
Blinding the passer-by
With absolute nothingness to see.

بھی منظر سے گم ہونا ہے لازم
چھپانا اپنے قدوں کے نشانات
گئے کہے میں چھپ جاتے ہیں جیسے
زسرتاپا مناظر اور مکانات
فلوتوں میں ہم بھی ڈوبیں تو ڈوبیں اس طرح
جیسے کہے میں چھپے منظر زمین تا آسمان
راہرو جو پاس سے گزرتے تو گزرتے بے خیر
سلج پر جیسے کبھی تھا ہی نہیں اپنا نشان

Though other pairs of feet
Will tread your living footsteps
It will not for you to settle
What's victory and what's defeat.

ہاں سے ہر طرف ڈھنڈی پائے تو
پڑائیں گے کرتے جست و دوگ
نشت و فتح کو خود تو نشانات
کہاں کے نشا دیا نے اور کہاں سوگ
ڈھونڈنا نقش قدم مجھے کوئی آئے تو کیا
آگے آگے جا رہے ہیں ہم تو اپنے راستے
کس جگہ ناکام تھے ہم اور کہاں پر کامیاب
آئے والے دور میں ہوتے رہیں گے فیصلے

And yet you must defend
Each inch of your position,
To be alive, only
A live only to the end

کمر مانا نہیں رتی برابر
بہرہ پرانہ دل میں چوکھیں پھانس
مگر جینا ہے جینے جاگتے ہی
بھال تک آئے جانے آخری سانس
چوکھا لڑتے رہیں کرتے رہیں اپنا دفاع
اپنی منزل سانسے جو اپنا وقت سانسے
چاہتی ہے زندگی ہر سانس جینے کا ثبوت
استواری چاہیے ہر دم کا کے واسطے

یہ بحث طویل ہوگئی حالانکہ یہ مرحلہ نامتابل عبور نہیں۔ ترجمہ نگار کی دوسری بڑی مشکل تو نظم کے صوتی نظام کو جاننے کی ہے۔ لفظوں کے آثار چڑھاؤ اور آوازوں کے ٹکڑاؤ سے بہت سی ان کہی باتیں نظم میں شامل ہو جاتی ہیں جو جادوئی بول بن کر تاثر میں اضافے کا باعث بنتی ہیں۔ لسانی باریک بینیوں نے تو اکثر حروفِ تنہی کے جذباتی اثرات کا بھی پتہ چلایا ہے بالکل اسی طرح جیسے مصور کے لیے ہر رنگ کے علیحدہ علیحدہ معنی ہوتے ہیں۔ میں ان حدود تک تو آپ کو نہیں لے جاؤں گا مگر رزمِ دھیمی آوازوں سے کثرتِ ثروت تک کئی مدارج میں آپ کے کان خود فرق کر سکتے ہیں۔ یہ آوازیں آج کی نظم میں ایک ہم عنصر سمجھی جاتی ہیں۔ دھڑکتے دل کی گفتگو کے لیے ہستی ہلکاتی کا نا پھوسی ہی اچھی لگے گی۔ صوتی تاثرات کا شعری استعمال ہمارے لیے ایسا نیا بھی نہیں۔ میر انیس نے رزمِ بزم کے تضادات کو آوازوں کے جادو سے ابھار کر دکھایا ہے۔ نظیر اکبر آبادی کی ساری محاکات کا صوتی ٹھیکوں پر وارو مدار ہے۔ اقبال کی کامیاب نظموں کا تاثر بڑی حد تک بلند بانگ آوازوں کا رہن منت ہے۔ مترجم کی مشکل یہ ہوتی ہے کہ لفظوں کے معنوی بدل میسر آجاتے ہیں مگر اس ڈھانچے سے آوازوں کا تاثر غائب ہو جاتا ہے۔ اس مشکل پر کسی حد تک قابو پانے کے لیے میر ایک تجربہ آزما یا جاسکتا ہے۔ نظم زیر ترجمہ ڈرامائی وقت کے ساتھ بہ آواز بلند پڑھیے، ممکن ہو تو خود پڑھنے سے پہلے اس شاعر کا ٹیپ سنئے۔ دو چار قراءتوں کے بعد ہی طویل اور خفیف مصوتوں کی تھاپ سے اونچی نیچی آوازوں کا کچھ اندازہ ہو جائے گا۔ چاہے آپ وہ زبان جانتے ہوں نہ جانتے ہوں، نہ جاننے کی صورت میں کسی جا نگار سے پڑھو اگر رومن اسکرپٹ میں لکھ کر دہرایا جاسکتا ہے۔ میں نے ایک جاپانی ہائی کو کے ٹیپ سے آوازوں کے ٹھیکے کو کڑوا یا تھا اور بے معنی لفظوں کے تال میل سے کچھ ایسے ٹکڑے گھڑ لے تھے جو سننے میں ویسے ہی لگتے تھے مگر جب انگریزی کے توسط سے متن کو اپنی زبان میں منتقل کرنے کی کوشش کی تو بہت کچھ بدل گیا مگر اس ذہنی ورزش سے کچھ نہ کچھ گونج حساس سماعت کے لیے باقی رہ گئی، مترجم کے لیے اتنی سی گونج بھی شاید خفیت سمجھی جائے۔ اس گونج کی وضاحت کے لیے زیرِ نظر نمونے کی ایک نظم لیجئے، ایک بند ٹکڑے کر کے لے کے ساتھ بہ آواز بلند پڑھیے:

رنگ مرے پیار کا

The colour of my love

شام کی شفق

Consult the sunset

اور مزا — آگ کی جھون

And taste-touch flame

دستیں — عظیم کائنات کی

and size-attempt universe.

یہ رُکاو کا انداز جیسے کوئی پہاڑی جھرنا پتھروں سے ٹکرا کر گر رہا ہے۔ دوسرے بند میں میدانی ندی کی طرح بہہ نکلتا ہے۔ ایک مصرعے کی لئے دوسرے سے، دوسرے کی تیسرے سے ملتی آگے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے ایسے کہ سانس کا آخری کلامکس Escape پر رکتی ہے۔

رگوں میں خون ہی کے تیرتی ہو

You swim in my blood

نبض کی دھمک ہو تم

and pulse in my heart

گوچ لفظ لفظ کی

You ring in my word

کک ہو آنسوؤں کی —

and cry in my tears

مجھ سے بھاگ پاؤ گی

Escape ??

نظم کے ترجمے کی ان بڑی حد بندیوں کے اعتراف کے بعد اب آئیے تیسری بنیادی بات کی طرف جسے عام طور پر نظر انداز کیا جا رہا ہے وہ ہے نظم کا لہجہ۔ نظم کا لہجہ صوتی ڈھانچے اور آوازوں کے آثار چڑھاؤ کے تاثر سے مختلف بات ہے۔ ایک ہی آہنگ اور بحر میں کہی ہوئی دو مختلف لہجوں کی نظلیں پڑھیے تو ایسا لگتا ہے کہ جیسے آہنگ بدل گیا ہے۔ سائر لدھیانوی نے دو تین محروں میں اپنا پورا مجموعہ اکٹھا کیا ہے لیکن لہجے کا اختلاف موضوع کے ساتھ بدلتے ہوئے پیدا ہوا اس لیے مجموعے میں یکسانیت کے بجائے تنوع کا احساس قائم رہ پایا۔ خطابیہ، استغابہ، طنزیہ، استہزائیہ زیر لب خود کلامی کا انداز بیزار کن سسکتا ہوا، چینتا چلاتا، مرعوب کن گھن گرج والا بہت سے لہجے ہیں جو سچا شاعر غیر ارادی طور پر برتا ہے ہم اپنی واردات سے خود متاثر ہوتے ہیں اس لیے اپنی نظم کہتے ہوئے فطری طور پر نظم میں ایک لہجہ مرتب یا غیر مرتب سامنے آجاتا ہے یہ دراصل موضوع سخن سے پیدا ہونے والے موڈ کا بے ساختہ اظہار۔

ہے بعض شاعر ہر وقت رونے بسورنے والے یا تیوریاں چڑھائے رہنے والے ہوں تو بات الگ ہے۔ وہ بچوں سے محسوس باتیں کرتے ہوئے بھی طعنہ زنی سے باز نہیں آئیں گے مگر یہ شاعر کی تیرہ ہوگی جو خراب شاعری پیدا کرے گی، ورنہ تو کیفی اعظمی جیسے خطیب بھی مٹھیاں بھینچ کر نہ بے نہیں لگاتے جب محبوب کے خطا جلانے کا مذکور ہو۔ مشتاق احمد یوسفی نے شاعری انقلاب جوش کے بارے میں ریمارک دلچسپ دیا تھا کہ جب وہ دہرے اظہار مدعا بھی کرتے ہیں تو لگتا ہے خاں صاحب قرض وصول کر رہے ہیں بالکل اسی طرح اگر کوئی رجز گائے اور انداز اس طرح ہو

من موبہنی۔ پد منی گھج گھامنی

جھل جھیل من ہرن۔ موکر ہرنی بدن

سیج سے گاتی پٹے

تو یہ صورت حال بھی ممکنہ خیر شاعری کو جنم دینے والی ہوگی۔ اپنی طبع آزمائیوں میں تو پھر بھی شاعر اپنی بات سے متاثر ہو کر لہجہ بھی بدل لیتا ہے مگر مترجم بیشتر بے راہ روی کا شکار پائے گئے ہیں ذرا اسی بے توجہی نظم کو کہیں کا نہیں رکھتی، بہت دن ہوئے کسی پاکستانی رسالے میں ریلکے کے نوحوں کا ترجمہ نظر سے گزرا تھا۔ جہاں تک مجھے یاد ہے عبدالعزیز خالد نے کیا تھا۔ یقیناً خالد صاحب کے لیے ایک جان لیوا کام رہا ہوگا مگر ان ترجموں سے کہیں ان نیت کی وہ بھرپور پیروی نہیں دیتی ہے اور نہ وہ نیم صوفیانہ تہ دار سوچ کی مشکل سے کھلنے والی پرتیں ملتی ہیں جو ان نوحوں کا جواز تھیں اور اسے پراسرار الہامی فضا عطا کرتی ہیں۔ لگتا ہے ہم اتسبال کی نظم پڑھ رہے ہیں۔ اقبال کی اپنی علیحدہ ایک پر شکوہ انفرادیت ہے جو جرم فلسفے اور ریلکے سے متاثر ہونے کے باوجود بالکل مختلف ہے اس کے مقابلے میں ہادی حسن نے ان نوحوں کے ترجمے حاشیوں کے ساتھ کتابی صورت میں شائع کیے ہیں جو پڑھنے والوں کو ریلکے کی کائنات میں کچھ دیر کے لیے پہنچا دیتے ہیں۔ یقیناً یہ کتاب اس قابل ہے کہ اس سے رہنمائی لی جائے۔ وحید اختر نے Wasteland کا کامیاب ترجمہ کیا ہے۔ فضل الرحمن صاحب نے شیل کیٹس بائرن اور دوسرے کورس میں پڑھائے جانے والے کلاسیکی شاعروں کے ترجمے کتابی صورت میں شائع کیے مگر میرا خیال ہے کہ ان ترجموں کے توسط سے انگریزی شاعری

کے پرچے کی تیاری کرنے والوں کا بھی نقصان ہی ہوگا۔ اس لیے کہ کبھی کو حالی اور چکبست کے لہجے میں نظایا ہے۔ اس مجموعے میں کم و بیش پچیس شاعر ہیں مگر لگتا ہے کہ ساری نظمیں کسی ایک ہی شاعر نے لکھی ہیں اور وہ بھی انگلستان کے بجائے ایران میں پیدا ہو کر ہندوستان پہنچا ہے۔ پرانے ترجمین کے ساتھ ایک اور مشکل یہ ہے کہ وہ تانیے کی زنجیر کو مضبوطی سے تھامے ہوئے ہیں۔ موقع عمل کے لحاظ سے تانیے کا سہارا لیا جاسکتا ہے مگر دانستہ مقفیٰ ترجمے صحت ناری ہی سے ممکن ہیں۔

اب تک ہم نے تین مراحل طے کیے ہیں۔ ہیئت کی پیوندکاری 'نظم' کے مافی الضمیر کی ایماندارانہ نماندگی، صوتی نظام سے مطابقت 'نظم' کے لہجے کی پابندی۔ اب ہم عملی طور پر کسی نقص نظم کی شروعات کرنے کے لیے تیار ہیں۔

ترجمے کے لیے ایسی نظم کا انتخاب بہتر ہے جو ہم کو پسند آئی یا ہمارے دل میں یہ خیال پیدا کرتی ہے کہ کاش ایسی نظم ہم لکھتے۔ اگر ایک سے زائد نظمیں کسی شاعر کی ترجمہ کرنی ہیں تو ایسے شاعر کا انتخاب کیا جانا چاہیے جو ہماری اپنی شاعری سے کچھ قریب ہے۔ نظم کے انتخاب کے بعد پہلے اسٹیج پر نظم کے ظاہری ڈھانچے موضوع کی فردعی جزئیات 'تقسیمہ'، استعارے اور تخیلی اسلاکات سے قطع نظر کر کے سب سے پہلے نظم کی وجہ تحریر کی طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ کون سی واردات یا جذباتی تجربہ تھا جس نے نظم کی طرف اسے اکسایا۔ یہاں میرا مطلب موضوع شعر سے ہرگز نہیں، دانستے کی ڈوائن کا میڈی کی محرک سیمیت رہی ہوگی مگر آج کوئی اسے مذہب سے جوڑ کر نہیں پڑھتا۔ میرا مدعا وہ تخلیقی رو ہے جو نظم کی نمونہ کا سبب بنی۔ ایک دفعہ اس کا پتہ مل جائے تو گویا نظم کا بیج آپ کے ہاتھ لگ گیا ہے۔ اس بیج سے بھوٹنے والی شانوں، بٹوں، پھولوں، پھولوں کے پھیلاؤ کو سمیٹنا اور یکسر نا ترجمہ کی شاعرانہ گرفت میں آگیا، اس لیے کہ وہ خود شاعر ہے۔ یہاں اس بات کا اندیشہ ضرور ہے کہ ہمارے اپنے احساسات، ہمارا انداز بیان جو یقیناً زیر ترجمہ شاعر کے احساسات اور انداز بیان سے ہمیں زیادہ عزیز ہوتا ہے بار بار اپنی شمولیت کی ترغیب دیتا ہے۔ اپنے دھارے اور زیر ترجمہ شاعر کی لہروں کے بیچ ایک خانہ جنگی چل نکلے تو کبھی آپ تخلیقی عمل میں شریک ہو چکے ہیں۔ مثلاً جہاں پھول کی بات

چلے تو آپ کا خود جی چاہے کہ محبوب کے ہونٹوں سے بھی کچھ رنگ چرایے جائیں اس طرح یہی ہمارے لیے فطری راستہ ہے جو ہمیں غزل کے ورثے سے ملا ہے۔ جب بھی مجھ پر یہ وقت آیا تو میں نے دیکھا کہ ایک لڑائی میرے اور زیر ترجمہ شاعر کی سوچ میں شروع ہوئی۔ اس کش مکش میں نہ میں دی ہوئی نظم سے انحراف یا بے وفائی کر سکتا ہوں نہ اپنے آپ سے بچ کر نکل پاتا ہوں، نتیجے میں ایک درمیانی صورت تشکیل پاتی ہے۔ ایک ایسی نظم جو بہر حال میری نہیں مگر اس میں بہت کچھ میرا اپنا بھی گھلا ملا ہے۔ چونکہ میں اردو سماج کا پروردہ ہوں اس لیے میرے انداز میں اجنبی باتوں میں بھی اپنا پن لگتا ہے۔

ترجمہ اگرچہ یہ Original تخلیق نہیں مگر اپنے ملکی پس منظر میں نظم کی بازیافت ضرور ہے اتنی تفصیل پر بھی مجھے اندیشہ ہے کہ میری بات کھلی نہیں یا شاید اپنے اندر نظم کے پھوٹنے کے عمل کو میں خود سمجھ نہیں پایا۔ غالب نے کہا تھا: 'بقی نہیں ہے باد و ساغر کہے بغیر' اس لیے شاید تمثیل ہی میری مددگار بنے۔ اسے یوں سمجھیے کہ ترجمہ نگاری دراصل اداکاری کا فن ہے ایک کسان کے بیٹے کو راجہ کا پارٹ ایسٹج کرنا ہے پہلے تو اسے خود کو راجہ سمجھنا پڑے گا 'صنعت و تاج شاہی لباس کے میک اپ سے کام نہیں چلے گا۔ اپنی چلت پھرت، بات چیت میں وقار اور دبہ بھی لانا ہوگا اوپر سے بہت کچھ اپنے اوپر لاوے گا مگر پھر بھی اپنے کسان پن سے الگ نہیں ہو پائے گا۔ ایسٹج برآنے کے بعد ایسا لگے گا جیسے کسی کسان کو عارضی بادشاہت مل گئی ہے یہی ترجمہ نگاری کی کامیابی ہے چونکہ اس ڈرامے کو کسان برادری کے لوگ دیکھنے والے ہیں اس لیے ایسا بادشاہ ہمارے لیے اصلی بادشاہ سے زیادہ قابل قبول لگے گا۔

آخر میں زبان کے مسئلے کی طرف آئیے جسے غلطی سے ترجیح دی جاتی رہی ہے۔ کوئی برہنہ زبان جانتا ہو تو ضروری نہیں کہ اچھا مترجم بھی ثابت ہو۔ یہ صحیح ہے کہ مترجم کے لیے الفاظ کے بڑے ذخیرے کی ضرورت ہے مگر ہم میں سے شاید چند ہی ذخیرے کھنگالنے کی زحمت گوارہ کرتے ہیں۔ اہل زبان ہونے کے ناطے سہل الحصول راستے سے اپنا مدعا پاکر مطمئن رہتے ہیں۔ اردو میں بندھے ٹکے اظہارات بنے بنائے مل جاتے ہیں۔ اس تہذیب گھس گھسا کر ہر مطلب کی ادائیگی کے صان مستحکم چکنے انداز دے دیتے ہیں کہ ذرا سے ہیر پھیر سے گھسی پٹی بات شاعری

لگتی ہے۔ اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہے جہاں ایک طرہ زبان میٹھی لگتی ہے وہیں کوئی شاعر اپنی کوئی مختص بات یا احساس ادا کرنا چاہے تو مقبول عام لائقوں اور سابقوں کے جنگل میں کھوجاتی ہے البتہ ترجمے کے میدان میں اگر ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ہم کتنے کم لفظوں اور کیسے مقررہ انداز بیان کے سہارے گزریں کر رہے ہیں جس طرح اظہار کے نئے امکانات کے لیے کھلے ذہن کی ضرورت ہے وہیں انتخاب الفاظ میں بھی کشادہ دلی کے بغیر صحیح ترجمہ ممکن نہیں۔ ترجمہ کرتے ہوئے جیسے کئی بار محسوس ہوا کہ اردو اور ہندی الگ الگ نامکمل زبانیں ہیں۔ جو انگریزی، عربی جیسی وسیع زبانوں کا ساتھ نہیں دے سکتیں البتہ دونوں کا ذخیرہ اکٹھا کر لیا جائے تو لفظ کے بر محل استعمال کے لیے وسیع میدان سامنے ہوگا۔ یہ بات اردو ہی کے لیے نہیں ہندی کے لیے اسی ذوق سے کہی جاسکتی ہے کہ بغیر اردو کے ہندی ترجمے کے لیے نامکمل زبان ہے۔

آخر میں ترجمے کے وسیع طریقہ کار کی بات ہوگی جس زبان کے کسی شاعر کا ترجمہ کروانا ہو تو پہلے کسی اہل زبان سے اس شاعر کا ایسا انتخاب کروایا جائے جو اس کی انفرادیت اور خصوصیت کی نمائندگی کرتی ہوں پھر یہ انتخاب اس فارن لینگویج جاننے والے کسی استاد کے پاس بھیجا جائے تاکہ ان لفظوں کی تشریح اور پرفرنز نثر میں کر دے، توضیحی نوٹ لکھوانے کی ہدایت دی جانی چاہیے۔ جب یہ میٹرل جمع کر کے اپنے عہد کے کسی ایسے مستند شاعر کا انتخاب کرنا ہوگا جو ذہنی اعتبار سے زیر ترجمہ شاعر کے مزاج سے ہم آہنگ ہو، تب جا کر اس کام سے کما حقہ عہدہ برآ ہونے کا امکان پیدا ہو سکتا ہے مگر یہ کام انفرادی نہیں کسی ادارے یا اکیڈمی کے توسط سے یا کسی یونیورسٹی سے کیا جانا چاہیے جو مترجم یا زبان وال کو مناسب معاوضہ بھی دے سکے تبھی اردو میں نئے درجے کھل سکیں گے ورنہ اچھے شاعر اس کام کے بجائے اپنی نظائیں لکھنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ ترجمے کو Thankless job شمار کیا جاتا ہے حالانکہ اس کا فائدہ خود شاعر کو بھی بہت ملتا ہے۔ ذخیرہ الفاظ کے ساتھ انداز بیان کے کئی کئی امکانات روشن ہوتے ہیں۔ کسی بھی تخلیقی فن کار کو جو اپنے وکٹن کی بحالیت کا شکار ہو گیا ہے۔ نئے نئے اس سے حدود توڑ کر باہر آنے کا حوصلہ یہ ترجمہ عطا کر سکتے ہیں کسی نظم کے ترجمے کے بعد آپ

کے اور زیر ترجمہ شاعر کے بیچ جو درمیانی نقطہ اتصال پیدا ہوتا ہے وہ ایک ایسا انداز بیان ہے جو اظہار و بیان کے نئے راستوں کی نشاندہی کرتا ہے۔ الفاظ کا دو تال میل جو دل پر جبر کر کے ترجمے کے لیے ہم کو مدد مل کرنا پڑا تھا۔ اب خود ہمارے شعری اظہارات میں اضافے کا باعث ہے وہ ان چھوٹے احساسات جن کو پہلے چھوٹے ڈرامے تھا اب ہماری گرفت میں ہیں ایک مثال لیجیے، یاد نہیں کسی شاعر نے ایک بے حس خود میں دغ و آوار لڑکی کے لیے کہا تھا پودا پودا بالکل پورا۔ ترجمے کے دوران میرے تخیل نے بے خبر پودا کہہ کر اس میں اضافہ کیا۔ میراجی بہت جاہل کہ نظم میں کہیں نگاہوں مگر شاعر کے مافی الضمیر نے اس کی کوئی گنجائش نہیں دی اس لیے وہ میری گرہ میں بندھا پڑا۔ ذہن کے کسی کونے میں۔ سال دو سال بعد بے حاصلی کے کرب و غم میں سمونا تھا۔ مناسب ذریعہ اظہار کی کھوج میں نظم دہاں اکر رکھی پڑی تھی کہ کیا ایک ذہن میں بے اثر پودے کا لفظ ابھرا بغیر کسی مزید الجھن کے اس ایج نے میرے ہم احساس کو جسم نہ دیا۔ ترجمے کے فن پر اس تفصیلی بات چیت کے بعد زیر نظر کتاب 'ریگواروں کے گیت' 'FROM THE ORIENT AND THE DESERT' کی نظمیں پڑھیے۔ بساط بھر کو شمش کی ہے کہ حسب بالا اصولوں پر عمل پیرا ہو سکوں یا شاید سچ بات یہ تھی ان اصولوں پر کاربند پہلے ہوا بعد میں ہٹ کر دیکھ رہا ہوں کہ کس راستے سے آیا ہوں۔

پچھلے سال ۱۹۸۴ء میں اپنے پاؤں کے فریج کے بعد آپریشن کے لیے سعودی عرب گیا تھا۔ میرے چھوٹے بھائی ڈاکٹر ماجد القاسمی طیبہ الملکی ہیں۔ شاہ فیصل ہسپتال ریاض میں انہوں نے میرے آپریشن کا انتظام کیا۔ اس طرح مجھے اللہ کے فضل ماجد کے احسان سے نئی زندگی ملی۔ وہیں ڈیڑھ مہینے عربی زبان کے ماحول میں رہنے کا موقع ملا۔ وہیں مجھے دلچسپی ہوئی کہ آج کی عربی شاعری یا عربوں کی شاعری کا مطالعہ کر دوں، غازی القیسیمی جو ان دنوں گورنمنٹ آف سعودی عرب میں منسٹر تھے۔ ماجد القاسمی کے دوست اور دنیا کے عرب کے ایک بڑے شاعر کی حیثیت سے مشہور تھے۔ ان کے چرچے دواخانے میں مجھ تک پہنچے وہیں انگریزی شاعری کا مجموعہ مجھے ملا جسے ڈوب کر پڑھنے کا موقع بھی تھا اور وقت بھی۔ میں اس شاعری سے بہت متاثر ہوا۔ وہیں مجھے ایک اور کتاب Lyrics from Arabia بھی ملی۔ عربی کلاسیکی شاعری سے ایسے

اشعار کا انتخاب ڈاکٹر قصبی نے کیا تھا جو عمومی موضوعات پر محیط تھے اور انگریزی میں ترجمہ کر چکے تھے میں نے اجازت لے کر اردو میں ترجمہ کر دیا اب یہ ہم دونوں کی مشترکہ کاوشیں بن گئیں۔
 "Three content press" سے چھپ کر آگئی ہے۔

زیر نظر دوسرا مجموعہ From the Orient and the Desert خود غازی القصبی کی تخلیقات پر مشتمل ہے جس کا ترجمہ آج آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی جرات کر رہا ہوں۔
 خانہ بدوشوں کے والہانہ جینے کا انداز میرے لیے ہمیشہ باعث کشش رہا ہے۔ اسی لیے بہت پہلے لورکا کے ترجمے کر چکا تھا۔ عرب بدوی زندگی خانہ بدوشوں کی طرح آج بھی بچی اور بے ریا شہید محبت اور شدید نفرت قبائلی زندگی کا خاصہ ہوتی ہے۔ غازی صاحب نے عرب مزاج کی اسی رن سے تصویر کشی کی ہے

کہاں ہے ایسی گہری نفرت کہاں ہے ایسا سچا پیار
 گھوم چکا میں بے سناں
 یہاں کی صمیمی کہرے کا نقاب اوڑھے نہیں آتیں
 کنواری زندگی ان بھوی ہے
 کہ جس کی خویں دھوکا ہے نہ چالاکی نہ ہوشیاری
 نہ اپنے مہ رنوں میں ہے نقاب رخ کی عیاری

بھر پور محبت کرنے اور خواب دیکھنے کا انداز بھی قصبی کے ہاں بے غماہ اور تیز رو ہے۔
 مجھے کوئی پہاڑی پشتمہ بہہ رہا ہو۔ یہ بھی قبائلی ذہن کی دین ہے مگر اس سیل کی تہذیب جو دیت
 ہندی کے فلسفے نے کی ہے اس لیے رومانٹزم پر ان کی علی زندگی کی گرت کبھی چھوٹنے نہیں
 پاتی یہی بات لورکا سے قریب کرتی ہے۔ اس کے علاوہ ان کی شاعری کا دوسرا بڑا محور وطن سے
 شدید تعلق اور مشرق کا Nostalgia ہے۔ اپنی دھرتی کی خوشبو ہر جگہ میں مہکتی ہے۔ سیفوریس
 کی طرح جو یونان سے محبت کرتا ہے۔ 'بدوعا'، 'صحرا'، 'تم مرے پاس رہو' اسی Nostalgia
 کا اظہار کرتی ہیں میں یہ تو نہیں کہوں گا کہ لورکا اور سیفوریس سے غازی صاحب نے اثر قبول کیا
 ہے مگر یہ ضرور ہے کہ تہذیب کے دوران مجھے ان شاعروں نے غازی صاحب تک پہنچنے میں ضرور

مدد دی ہے۔

آج یہی نظمیں کتابی صورت میں بڑے عجز کے ساتھ پیش کر رہا ہوں۔ اس اقران میں مجھے کوئی مار نہیں کہ الفاظ کی وہ کفایت شعاری جو قصبئی کے ڈکشن کا اصل حسن ہے ترجمے میں ہر جگہ قائم نہیں رکھ پایا۔ مگر ہر جگہ یہ عجز بیاں کا نتیجہ نہیں، لفظوں کا یہ اصراف اکثر خلا کو پُر کرنے کے لیے ضروری معلوم ہوا۔ مثلاً حسب ذیل موقوفوں پر پھیلاؤ کا جواز موجود ہے۔

ایک نظم ”تمنائیں“ کے تین بند ہیں۔ تیسرا اور آخری بند صرف ایک لفظ Escape پر پورا ہو جاتا ہے جس کے آگے استفہامیہ علامت دی گئی ہے مجھے اس ایک لفظ کے لیے تین لفظ لکھے پڑے ”مجھ سے بھاگ پاؤ گی؟“ غازی القصیبی کی مختصر نظمیں آخری مصرعے کے اطراف گھومتی ہیں۔ یہ ان کی ڈرافٹنگ کا کمال ہے اور یہ آخری مصرعہ بھی مختصر ترین ہوتا ہے۔ ترجمے میں نئے اضافی ٹکڑوں سے جوڑنا پڑا اور نہ شاید بے عمل لگتا۔ 'Rain' ایک نظم ہے جس کا آخری ٹکڑا 'Historical rain' طنزیہ انداز میں کہا گیا ہے بلکہ پوری نظم بارش کی دیوانگی پر مرکوز ہے۔ کسی بھری برسات میں محبوب نے محبت کے قائم دائم رہنے کا عہد و پیمان کیا تھا مگر ایک وحشی رات ایک دوسرے سے شاید غصے میں جدا ہو گئے آج برسوں بعد تنہائی میں وہی برسات گھڑکیوں پر دستک دے کر یاد دل رہی ہے Hysterical ہو گئی ہے یا شاید شاعر Hysterical ہو گیا ہے۔ پاگل بنانے والی ہے اس برسات کو اگر آخر میں 'ہسٹریائی بارش' کہہ کر تھوڑا سا تویہ ایک ان گھڑ سا خاتمہ ہوتا ہے شاید پڑھنے والے نظم سے بڑا بھی نہیں پاتے یہ مصرعہ نہیں بڑھاتا تو ساری نظم دھڑ سے نیچے آجاتی مجھے کہنا پڑا:

پاگل ہے

بھری برسات پاگل ہے

اسی طرح ایک دوسری نظم 'چھوٹا سا خیال' کا آخری ٹکڑا You are in love

ہے کہنا یہ تھا کہ شاعری اندھے راستوں کی ایک جست ہے۔ آتشِ غرور میں بے خطر کود پڑنے والی ہے پناہ جست جس میں کامیابی اور ناکامی کوئی معنی نہیں رکھتی جس طرح چپا ہنے والے سودو زیاں سے ادور اہوتے ہیں اس طرح شاعروں کو بھی ایسی داک کی پرواہ نہیں ہونی چاہیے۔

مجھے اس خیال کو قابل قبول بنانے کے لیے کہنا پڑا:

یہ راہِ مشق ہے

چلے چلو

فروعی اخراجات اور اپنے تخیل کے آزاد بہاؤ پر مجھے کوئی شرمندگی نہیں اس لیے کہ میں نے نظم کے موڈ اور لہجے سے بے وفائی نہیں کی ہے۔ ایک آدھ نظم سے البتہ میں مطمئن نہیں ہوں مگر اب دواخانہ سے باہر ڈوبنے کے عمل کے لیے وقت درکار ہوگا۔ ویسے بھی آرٹ کبھی Perfect نہیں ہوتا ہر وقت اس میں بہتری کی گنجائش باقی رہتی ہے اسی لیے میں نے توصیفی کا اصل متن بھی ساتھ ہی شائع کیا ہے کہ توصیفی کی انگریزی نظم پڑھ کر اس کمی کو پورا کر لیں۔ بحال بحیثیت مجری اپنی دانست میں سرزمینِ عرب کے ایک شاعر کی نمائندگی کر رہی ہے۔ اگر آپ کے دل میں اصل شاعر کو پڑھنے کے ارمان جگا پاؤں تو اپنی خوش بختی سمجھوں گا، آگے کام خود شاعر کا ہے کہ اپنا جادو جگائے یہ ذتے داری میری نہیں خود توصیفی کی ہے۔ اب میں اپنی شاعری کی طرف لوٹتا ہوں۔

تذکرہ : ایک فنی جائزہ

محافظ احیدر

کسی مسئلے کے کئی پہلو ہوتے ہیں۔ فلسفیانہ، عمرانی، اقتصادی، نفسیاتی، سماجی وغیرہ ان کے علاوہ ایک نفیس، نازک اور باریک پہلو بھی ہوتا ہے، ادبی! یعنی اس مسئلے میں اس کے تھیم بننے کا قومی امکان ہو۔ پھر اس کی تشکیل، واقعات، کرداروں اور مکالموں کے ذریعے یا اشعار کی معرفت اس کا تجزیہ، مجموعی پیش کش اور اُس کا حل، اگر اس کا کوئی حل ہے تو، ادیب کے ذہن اور قلم کا مہر و منت ہوتا ہے۔ صنف کا انتخاب اور اسلوب کا اختیار ادیب کا انفرادی اور خلاقانہ حق ہے۔

انسان کے بے شمار مسائل میں ایک مسئلہ ہجرت ہے جو کئی طرح کی ہوتی ہے۔ ایک ہی ملک میں ایک جگہ سے دوسری جگہ، ایک ملک سے دوسرے ملک، ایک خطے سے دوسرے خطے اور کرہ ارض کے ایک حصے سے دوسرے حصے میں ہو سکتی ہے۔ مجبوری سے بھی ہو سکتی ہے اور مرضی سے بھی۔

ہجرت اولادِ آدم کی وراثت ہے۔ ہجرت افراد نے بھی کی ہے اور خاندانوں نے بھی۔ نسلوں نے بھی کی ہے اور قبیلوں نے بھی۔ غلامی کے لیے جبراً، ہجرت بھی ہوئی جیسے بیسوں جہانوں سے ہزاروں سیاہ فام افریقی امریکہ پہنچائے گئے۔ مذہب کے تحفظ کے لیے بھی ہوئی جیسے کوئی تین ہزار سال پہلے۔ یہودیوں کا Diaspora ہوا تھا۔ اور خوش حالی کی جستجو میں

بھی، جیسے ہزاروں سال پہلے آریاؤں نے وسط ایشیا سے یورپ، ایران اور برصغیر کی جانب ہجرت کی تھی اور جیسے آج کل خلیجی ممالک، کینیڈا اور امریکہ کی طرف ایشیائی ممالک سے خصوصاً بکثرت ہو رہی ہے۔ یہ بار آور بھی ہوتی ہے اور مایوس کن بھی۔ مستقل آمادہ بہ ہجرت حسانہ بدوش قبیلے یورپ میں بھی ہیں اور ایشیا میں بھی۔ غرض یہ کہ پراچین کال میں بھی چھوٹے یا بڑے پیمانے پر ہجرت ہوتی رہی ہے اور آج بھی ہو رہی ہے۔ ساری دنیا ایک گاؤں پہلے بھی تھی اور آج بھی ہے۔ اُس وقت ہجرت پا پیادہ ہوتی تھی اور آج آواز سے بھی تیز رفتار جٹ ہوائی جہاز میں۔

ہجرت اگر کوئی نئی بات نہیں ہے تو ہجرت کے بعد ہجرت کرنے والے کو ایسا کیوں محسوس ہوتا ہے کہ اُسے ایک نئی دنیا اور ایک نئی خوشی، تحفظ کا ایتقان اور بقا کی تسلی حاصل ہونے پر بھی اُس نے کچھ کھو دیا ہے۔ یہ کچھ 'یہ کرب' جسے عام زبان میں اپنی جڑ سے کٹ جانا کہتے ہیں، اُسے کیوں ستاتا ہے۔ انسان کی جڑ تو زمین میں ہے، چاہے وہ کہیں رہے۔ صرف اُس کے وطن ہی میں نہیں، جسے وہ چھوڑ چکا ہے۔ ہجرت کے باوجود زمین کا وہی حصہ مہاجر کے وجود کا ایک حصہ کیوں بنا رہتا ہے جسے مادر وطن کہتے ہیں۔

انتظار حسین کا ناول تذکرہ پڑھنے کے بعد کچھ اس طرح کے خیالات میرے ذہن میں جاگزیں ہوئے۔ آزادی ہند اور قیام پاکستان کے بعد برصغیر میں 'خاص طور پر اُردو میں' ہجرت کے موضوع پر بے شمار افسانے اور ناول لکھے گئے اور ابھی تک لکھے جا رہے ہیں۔ اُن میں سے ایک یہ بھی ہے۔ اور یہ اُن میں سے ایک نہیں بھی ہے۔

اس ناول میں پلاٹ نام کی چیز ہی نہیں ہے۔ چند کردار ہیں، ایک مکان ہے، ایک قبیلہ ہے، 'زمین ہے' اور تاریخ کا کچھ حصہ ہے۔ ان سب کا باہمی رشتہ اور رابطہ ہے۔ آپسی مل اور درمل ہے۔ شروع سے آخر تک ایک نئے ملک میں اور نئی جگہ وہاں کی زمین کا حصہ بننے کی جدوجہد ہے جس کی علامت وہ مکان ہے جو توفی طور پر تو مرکزی کردار کی ملکیت ہے لیکن ذہنی اور روحانی طور پر نہیں۔

نثار ہے جب پلاٹ ہی نہیں ہے تو نزاع بھی نہیں ہوگا جس سے کشش میں ڈرامہ جنم

یتنا ہے۔ اس ناول کا مرکزی کردار اخلاق علی ہے جو واحد متکلم کے دھب میں اپنے قلم سے اپنی ہجرت کے بعد نئی جگہ اپنے قلم ہونے کی کہانی لکھ رہا ہے۔ کہیں جذبات کے دھور سے، بغیر ڈرائے کے قلم زبان بن جاتا ہے اور کہیں محسوسات اُس کے دل و دماغ کو نکال کر کاغذ پر رکھ دیتے ہیں۔ اُس کا اپنے باپ دادا، ماں، بیوی، دوستوں اور دوسرے کرداروں سے کوئی نزاع ہے اور نہ چھوڑے ہوئے ملک یا اپنا اے ہوئے ملک سے ہے۔ ماں، بیوی اور اپنے عزیز دوست کا مریڈ یا پراپرٹی ڈیلر سے جو کہیں اختلاف خیال ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں بحث ہوتی ہے اُسے ہم نزاع نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ ان کرداروں سے کسی نہ کسی بھتے پردہ اتفاق رائے بھی کرتا ہے۔ 'نزاع' ہیرو کے مکمل تضاد میں کسی ایک یا ایک سے زیادہ کرداروں کا مل، 'منظریات یا نظریات میں ہیرو سے ٹکراؤ پر منحصر ہوتا ہے اور یہ ٹکراؤ ہمیں اخلاق علی کی نسبت سے دوسرے کردار یا کرداروں کے مابین ہرگز نہیں ملتا۔ انتظار حسین نے نزاع کے بغیر اس ناول میں ہجرت انگریز ڈرامہ اور دلچسپی پیدا کی ہے جو ایک نادر اور کامیاب تجربہ ہے۔

نئے مکان "آشیانہ" کی تعمیر اور اس میں سکونت، ہجرت کرنے کے بعد نئے ملک میں "گھر کرنے" کی جدوجہد ہے اور بیچ اس مسئلے کے جو شکلیں پیش آتی ہیں یا آتی رہتی ہیں انہیں ناول کے دھب میں اس طرح ضبط تحریر میں لانا کہ شروع سے آخر تک کہیں بھی قاری اکتا نہ جائے فن پر ناول نگار کے تخلیقی عمود کی دلیل ہے۔ پہلی نظر میں "آشیانہ" بڑا گھسا پٹا نام لگتا ہے لیکن بادی النظر میں یہ ایک علامت ہے کہ یہ اُن جان داروں کے ٹھکانوں کا نام ہے جو ایک جگہ سے دوسری جگہ اُڑتے رہتے ہیں۔ ایک جگہ تک نہیں رہتے۔ اخلاق علی کا دوست کامریڈ تو اُس کی جگہ گھونسلے کا لفظ ہی استعمال کرتا ہے۔

اس ناول کے بیانیے میں دو مختلف انداز اختیار کیے گئے ہیں۔ ایک تو اخلاق علی کے دادا مشتاق علی اپنی آنے والی پڑھیوں کے لیے اپنے اجداد، خاندان اور حالات کا تذکرہ قدیم زمانے کی اُس معنی اور سبب اُردو میں کرتے ہیں جو آج متروک ہے۔ دوسرا اخلاق علی کا بیانیہ ہے جو آج کل کی سادہ اور رواں زبان میں کیا گیا ہے جس کا رواج ہے۔ پُرانے زمانے اور نئے دور میں امتیاز کو نمایاں کرنے، دو الگ الگ تہذیبوں کی صورت گری اور اُن میں ربط پیدا کرنے کا یہ

نہایت ہی ذہین طریقہ کار ہے۔ قدیم اسلوب کے بارے میں انتظار حسین نے ایک جگہ اخلاق علی سے اظہار کرتے ہوئے کہلوایا بھی دیا ہے:

”..... پھر میاں جان کا جاتی خط۔ اُردو بھی ایسی نکھس تھی کہ اس کا ہجر میرے لیے ذرا اجنبی تھا..... اس لیے کا ایک نمونہ یہ ہے:

”منقول از تذکرہ حکیم چراغ علی کہ پدم بود۔

اس کج کج بیان چراغ علی نے سنا اپنے ابا حضور سے، ابا حضور نے سنا اپنے ابا حضور سے، اور ابا حضور کے ابا حضور نے سنا اپنے ابا حضور سے کہ اس بزرگ نے وہ حال تباہ اور وہ ماجرائے جانکاہ اپنی آنکھ سے دیکھا تھا، دیکھ کر منہ اشکوں سے دھویا تھا، یوں بیان کیا اسی جناب نے کہ ایک دن یہ خبر عام ہوئی، زبان زد خواص و عوام ہوئی، باغی ایک تخت کا پکڑا گیا ہے۔ زنجیروں میں بکڑا گیا ہے۔ کل شہر میں اُسے پھرایا جائے گا، تماشہ خلعت کو دکھایا جاوے گا۔ دیکھنے والے ملامت کریں گے، تھتے سے اُس کے عبرت پکڑیں گے، خیالِ فاسد فجاوت کا اگر کچھ اور سر پھر دوں سرکشوں کے دماغوں میں پک رہا ہے تو دے اس سے باز آویں گے۔

تو اگلے دن گجر فخر کا بجتے ہی خلعت گھروں سے نکلی۔ کوہ و بازار میں اُمڈی۔ میں بھی فخر کا دو گانہ ادا کر کے مسجد سے نکلا تو گھر جانے کے بجائے طرف چاندنی چوک کے ہولیا۔ تماشا یوں کا اردو عام تھا، مجمع خاص، عام تھا، آدمی پر آدمی گرتا تھا۔ کھوے سے کھوا پھلتا تھا۔ چشم تماشا ایک نئے تماشے کی منتظر تھی۔ نرالے ایک نظارے کے لیے مضطرب تھی۔ خدا خدا کر کے سولوی باغی کی آئی۔ تماشا یوں کی جان میں جان آئی تھی ایک ہر دمک نظر آئی۔ ہودا غائب۔ نگلی پیٹ پر اس کی ایک شخص با حال تباہ بیٹھا تھا۔ سر اس کا جھکا تھا.....“

اس طرزِ ہنجارش کے ذریعے انتظار حسین نے ۱۸۵۷ء سے تقسیم ملک پر ضمیر کا سیاسی اور

تاریخی پس منظر ضروری اور اہم نکات کے ساتھ دے دیا ہے۔ اس ضمن میں ان کا قابل ذکر کا نام یہ ہے کہ اُس وقت کی گنگا جمنی تہذیب کو اس دھارے کے ساتھ رواں دواں رکھا ہے اور اس مقصد کے لیے پُرنت گنگا دت انکھلے بہہ جو رکا اصلیت میں ڈوبا ہوا کرناڑا تخلیق کیا ہے۔ اکی لے اس نام میں گنگا کا جزو کنایاتی ہے جو تھیم سے مطابقت رکھتا ہے۔ وہ بولتے ہیں تو ایسی زبان بولتے ہیں:

”شری مشتاق ملی جی پتہ ہے انت میں کیا ہوا۔ اُس دشت اسو تھا ماں
نے اپنا برہم بان نکالا“ اور ایک گھاس کی پتی میں اُسے پھونک کر ارجن
مہاراج کی اور پھینکا۔ نھر شجاعاں آریہ ورت ارجن مہاراج نے بھی
اپنا برہم بان چلایا۔ تب دیاس جی رشیوں اور مٹیوں کو گنگ لے کے بیچ
میں آن کھڑے ہوئے، چلائے کہ پترو! بان واپس لے لو، نہیں تو یہ
سارا برہم ہڈ بل کے خاکستر ہو جائے گا۔ مولا ارجن نے تو ترنت ہی
حضرت دیاس جی کے چرن چھوئے اور بان واپس لے لیا۔ پر دشت اسو تھا
ماں حضرت کا کلام سُن کر طرح دے گیا۔ بولا کہ بان واپس لینا میرے
بس میں نہیں۔ اہں سیما اس کی بدل سکتا ہوں۔ اس شتی نے سمت
بان کی اس طور بدلی کہ بان پانڈوؤں کی استریوں کی کوکھ پہ جا کے گرا۔ انٹر
سے اس کی پانڈوؤں کی ازواج مہرات کے گر بھر گر گئے، بچے پیٹ
میں مر گئے۔“

فراز و جہان میں دھلی ہوئی ایسی زبان میں بولنے والے اب کہاں ملیں گے۔ اس ضمن میں
تخلص جوہر معنی خیز ہو جاتا ہے۔ یہ وہ کردار اور یہ وہ زبان ہے جو نوسٹیلجیا کو جنم دیتی ہے، یا
جنہیں انتظار حسین کا نوسٹیلجیا اپنے نزا نے سے نکال کر نمائش کے لیے پیش کرتا ہے۔ یہ نوسٹیلجیا
انتظار حسین کی زبردست کمزوری بھی ہے اور ان کی زبردست قوت بھی۔ کمزوری اس معنی میں کہ
موضوعی طور پر وہ اس کے حصار میں جھوس ہیں اور قوت اس طرح ہے کہ معروضی طور پر وہ ماضی کو
حال میں اور حال کو ماضی میں تحلیل کرتے ہوئے وقت کی ماہیت، انسان کی نظرت اور اس کی
انفرادی اور اجتماعی زندگی کی پیچیدگیوں کا مطالعہ کرتے ہیں۔ اُن کی ایک اور خصوصیت یہ ہے

کہ نہایت ہی چھوٹی چھوٹی اور معمولی باتوں سے ماحول بھی تیار کرتے ہیں اور کرداروں کی تشکیل بھی کرتے ہیں اور ان میں جان ڈال دیتے ہیں۔ کہنے کو تو یہ چھوٹی اور معمولی باتیں ہوتی ہیں لیکن ایک مخصوص سیاق و سباق میں وہ غیر معمولی اہمیت کی حامل ہو جاتی ہیں۔ وہ عام آدمی کے مشاہدے کے دائرے میں نہیں ہوتیں یا اس کے لیے بے کار ہیں مگر ایک تخلیق کار کے لیے وہ تاثیر کے اوزار بن جاتی ہیں۔ انتظار حسین اس فن میں قرۃ العین حیدر کی طرح طاق ہیں۔

نئے مکان میں منتقلی اصل میں نئے ملک میں منتقلی ہے۔ ہندوستان اور پاکستان کے نام صرفاً زندگی سے یہ کوئی مخصوص ہجرت نہیں رہ جاتی بلکہ کسی بھی ایک ملک سے دوسرے ملک کو بھی محیط کرتی ہے جو آج کل عام اور معمولی بات ہے۔ اس لیے یہ ہجرت عالم گیر حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور اس سے منسلک رہائش کے مسائل کو عمومی بنادیتی ہے۔ یہ انتظار حسین کی بے انتہا وسعت نظر اور کی دلیل ہے۔

نئے مکان میں منتقلی جہاں جدید دور کی نشان دہی کرتی ہے وہاں مشتاق علی کا تذکرہ اور بھی تاریخی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جب اخلاق علی یہ کہتا ہے:

”وہ تو کہیے کہ نئے مکان میں منتقلی کی تیاری میں یہ مسودہ نکل

آیا جس کے ورق الگ الگ تھے اور بہت خستہ و پوسیدہ۔ تھوڑے دن

اور اسی طرح بنہ پڑے رہتے تو دیکھ کی غذا بن جاتے۔“

یعنی ایک تہذیبی تاریخ اور یہ داستان پاریزہ مشتاق علی کی آنے والی نسلوں کے علم و یادداشت سے اور اوجہ جاتی۔

اسی تذکرہ ”سے پتہ چلتا ہے کہ مشتاق علی کے اجداد قزوین و اصفہان اور کہاں کہاں ہوتے ہوئے یہاں آئے تھے اور یہاں سے آگے

”اب ہم پیدا کہاں ہوتے ہیں، مرے کہاں جاگے ہیں۔ نال

کس کو ٹھہری میں گڑتی ہے، جنازہ کس ڈیوڑھی سے نکلتا ہے۔ آدمی

اب ڈال سے ٹوٹا پتہ ہے کہ ہوا اسے اڑائے اڑائے پھرتی ہے۔ کہاں

سے دھلتی ہے۔ کہاں جا کر ڈھیر کرتی ہے۔“

یہ انتہائے ابتدائی باب کے ایک فقرے سے لیا گیا ہے جو بڑی روانی سے قلم بند ہو گیا ہے۔
 اس طرح کہ اس کے دہد کا اعلان اور احساس نہیں ہوتا۔ یہی فنی اصطلاح میں Fixing the Goal ہے۔ آگے پورا ناول اسی غرض کی مرتع نگاری ہے۔

”تذکرہ“ کی تمہید اور تذکرہ نگار کے تعارف کے بعد انتظار حسین ماضی سے حال میں ایسی نزاکت سے قدم رکھتے ہیں جیسے ایک قصیدے میں گرز کا استعمال کیا جاتا ہے۔ قاری کو محسوس ہی نہیں ہوتا کہ وہ بھی ان کا ہمسفر ہے۔ اخلاق علی یوں لکھتا ہے جیسے زیر لب کہہ رہا ہو:

”یہاں آکر کتنے مکان بدلے۔ کس کس محلے میں جا کر رہا۔۔۔۔۔“

پتہ ہی نہیں چلا کہ اخلاق علی کی ہجرت کی کہانی شروع ہو چکی ہے۔ ہجرت کا لفظ ہی استعمال کیا ہے نہ اس کی کوئی تفصیل دی ہے۔ ہجرت کے بعد فطری طور پر جو پہلا مرحلہ درپیش ہوتا ہے وہ جائے رہائش کی تلاش ہے۔ یہ تلاش جاری ہے۔ ڈھیٹ لوگوں نے متروکہ مکانوں پر قبضہ جمایا مگر چراغِ حویلی کی نسلِ اشراں سے آئے ہوئے کا جھیلایا ہے کہ

”ایک میں تھا کہ آج اس محلے میں گل اُس گلی میں۔ کتنے برسوں تک میں اس شہر میں گلی گلی رُتتا پھرا۔“

بیانیے کے شروع میں اخلاق علی جس مکان میں رہتا ہے وہ ایک مسلمان اور ویران جگہ واقع ہے۔ جہاں بقول بوجان کے ’جو اخلاق علی کی والدہ ہیں‘:

”اس جنگل میں تو اذان کی آواز بھی نہیں آتی۔“

لیکن اہم بات یہ ہے:

”سویرے منہ اندھیرے جب میں سیر کے لیے نکلتا تو اسی نواح کا اُبڑا بُڑا پن دل کے کسی گوشے کو چھوتا محسوس ہوتا۔۔۔۔۔“

یہ نفسیاتی حقیقت نگاری ہے۔ اُبڑی ہوئی زندگی کا اُبڑے ہوئے ماحول سے جھانگت

Identification کا اظہار ہے۔

یہاں وہاں چند مکانوں میں رہائش کے بعد اخلاق علی اُس بینک سے جہاں وہ ملازم ہے اور چند دوستوں سے قرض حاصل کر کے اپنا ذاتی مکان تعمیر کروا رہا ہے اور اس کے بعد

پرنانیوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ بعد میں اُسے احساس ہوتا ہے کہ یہ مکان ایک جیل کے بڑوس میں ہے جو مستقل آمریت کے سائے تلے زندگی گزارنے کے بارے میں ایک بلیغ اشارہ ہے۔

پراغ حویلی تاریخ کی کئی آندھیوں میں تو بچ گئی لیکن ۱۹۴۷ء کی آندھی کی تاب نہ لاسکی۔ نیا مکان ”آشیانہ“ ہے۔ پتہ نہیں کتنی بہاریں دیکھے گا۔ ناول کے اختتام پر اس کے ہاتھ سے نکلنے کا امکان ہو جاتا ہے اور اس طرح ہجرت کا تسلسل اشارتاً جاری رہتا ہے۔ اوپر والی پڑھیوں نے بھی جہاں جہاں وہ رہیں اپنے اپنے گھر بنائے تھے۔ الگ الگ نسلوں اور الگ الگ مقامات کے سکون ”گلستان محل“، ”تصویر بیان“، ”بیت الابیض“، ”پراغ حویلی“ اور اب ”آشیانہ“ کئی نسلوں کی متواتر ہجرت کے سنگ میل بن جاتے ہیں۔

نقل مکان و زمان میں حصہ لینے والے حوام کردار ہیں اُن کی کردار نگاری اپنے فنی مزاج پر ہے۔ اس ناول کے اس قدر مختلف النوع کردار انتظاریت کے حواس منہا ہے اور زرخیز تفصیل کے خوش گوار امتزاج کے حامل اور منظر ہیں۔ ہر کردار منفرد ہے اور دوسرے تمام کرداروں سے واضح طور سے منازد کھائی دیتا ہے۔

پراغ علی کے ’بھونے‘ نے ’پراغ حویلی‘ بنوائی تھی، بڑے مشتاق علی ہیں جو اپنی خود نوشت میں

۱۸۵۰ء کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

”..... آگے جو ہوا سو ہوا پر اب تو ہم برکات سلطنت انگلشیہ کے مدح خواں ہیں۔ کیوں نہ ہوں کہ راج میں ان کے شیر بجری ایک گھاٹ پانی پیتے ہیں اور دیار و انصار میں ایسا امن میں ہے کہ چاہو تو کوچہ و بازار میں چاہو تو جنگل دیرانے میں سونا اچھالتے چلے جاؤ، جمال ہے کہ کوئی پوچھ لے کہ تمہارے منہ میں کتنے دانت ہیں اور ہمارے خاندان کا اقبال تو انہیں کے چشم کرم کا مرہون منت ہے۔ اس بے حدت کو انہوں نے خان بہادری کے خطاب سے نوازا اور آنریری جوٹری کے مہدو جلیسد پر فائز کیا کہ دادخواہ دوز اس ڈیوڑھی پر حاضری دیتے ہیں اور انصاف لے کر جاتے ہیں۔ بدخواہ ہمیں بنام کرتے ہیں کہ وطن عزیز سے فدااری کے

صلے میں یہ مراتب ہمیں ملے ہیں....“

مشتاق علی بھلم خود اپنا کردار پیش کر رہے ہیں لیکن اس پر درپردہ ناول نگار کا طنز ابھر کر آجاتا ہے۔ وہ وضع کے پابند ہیں۔ حویلی سے فضول باہر نہیں نکلتے۔ صرف خاص خاص موقعوں ہی پر نکلتے ہیں۔ کم آئینہ ہیں۔ ایک اسی عزیز دوست ہجور ہے جس سے وہ باتیں بھی کر لیتے ہیں، بے تکلف مذاق بھی اور تبادلہ خیال بھی۔ اس سے اتنا پیاد کرتے ہیں کہ ہجور کا تحریر کردہ تذکرہ بھی اپنے تذکرہ میں شامل کر لیتے ہیں جو ایک جان دو قالب ہونے کا اور اس دور کی قومی یکجہتی کا اچھوتا استعارہ ہے۔ وہ قدامت پرست ہیں، اس صوبہ کی علی گڑھ میں زیر تحلیم اپنے بھوٹے بھائی کے بیان میں لکھتے ہیں: ”..... ان میاں کے پر نکل آئے۔ اونچا اڑنے لگے۔ واپس اس

رنگ سے آئے کہ در مدح نیچر رطب اللسان تھے۔ اماں جانی ہرنی کا

سجڑہ بیان کر رہی ہیں کہ وہ میاں بیچ میں ٹرے ہوئے کر یہ واقعہ تو

ظلماتِ بچہ ہے۔ اماں جانی نورِ نظر کا یہ کلام سن کر دم بخود رہ گئیں....“

یہاں انتظار حسین نے ان دنوں علی گڑھ کی تحلیم کا ایک اثر بالراست بیان کر دیا۔ چنانچہ اپنے چھوٹے بھائی سے مشتاق علی کی کبھی نہیں سنی۔ ان کے باپ حکیم چراغ علی نے جب اپنے چھوٹے بیٹے کو مذہب اور اعتقاد سے ہٹ کر نجری بنتے دیکھا تو ان سے علی گڑھ کی تحلیم ترک کروادی جس کے بعد وہ سیاست میں چلے گئے اور مجاہدین آزادی کے ساتھ شریک ہو گئے۔ انتظار حسین نے اسی چھوٹے بھائی اشتیاق علی کے کردار کے ذریعے تفاوت نسل (Generation Gap) بڑی ہنرمندی سے پیش کیا ہے جو ہر دوسلوں کے درمیان ہمیشہ رہا ہے۔

مشتاق علی ۱۹۴۴ء والے فسادات پر دل برداشتہ ضرور ہو جاتے لیکن جب میاں صدائق علی پاکستان ہجرت کر جانے کی تجویز پیش کرتا ہے تو وہ اسے صاف رد کر دیتے ہیں :

”تم بے شک اہل وطن کو لے کر نئے وطن سدھارو مگر اس افتادہ

خاک کو اپنی مٹی میں پڑا رہنے دو۔ قدم ہمارے اس زمین نے پکڑے ہوئے

ہیں۔ جہاں کی مٹی ہے وہیں سار ہو تو اچھا ہو۔ جس دیار میں آنکھ کھولی ہے

اسی دیار میں آنکھ بند کریں گے۔“

اپنی جائے مولد سے ہجرت کرنے کے بجائے دنیا ہی سے ہجرت کر جانے کی تمنا اپنے وطن سے وفاداری کی پاکیزہ ترین شکل ہے۔ ایسے بے شمار مسلم حضرات تقسیم برصغیر کے وقت موجود تھے۔ اُن کی مانینگ کے ساتھ ساتھ ہوسکتا ہے کہ ناول نگار نے بین السطور میں یہ کہہ دیا ہے کہ ”وہاں“ ”مہاجروں“ سے جو ملک ہوا اُس کے پیش نظر جنھوں نے ہجرت نہیں کی وہ مجھ دار اور خوش قسمت بھی تھے۔

مشتاق علی نے بچپن میں کلام پاک ختم کیا، عروض سیکھی، تھوڑی بہت ریستقی بھی جس کی بدولت وہ سوز خوانی بہت عمدہ کرتے تھے۔ ہندوؤں سے کوئی بیر نہیں رکھتے تھے بلکہ اس پر نازاں تھے،

”..... بناؤ کس کی آوازوں کے سائے میں ہوش نبھال رہا ہے۔ مندر

پر اُغ چلی سے کتنے دور تھا۔ یہی کوئی فرلانگ ڈیڑھ فرلانگ کے فاصلے

پر۔ پنڈت گنگا دت مہجور کی صحبت اس پر سزا دے کر تب ہی سے اُن کے

ساتھ دانت کاٹی روٹی چلی آتی ہے۔ ہائے، پنڈت کیا ہیرا آدمی ہے۔

ایک دفعہ کلہ پٹھلے تو سیوہا جنت میں جائے۔ اُن! خدا! کیسا کیسا

غاصب، جابر، بے ایمان، دغا باز، چور، اچکا، قزاق، بٹ مار، معن اس

زور پر کہ امت مرحومہ میں شامل ہے جنت پر اپنا حق جتا رہا ہے۔ ادھر

ہائے پنڈت مہجور کا دامن نیکیوں سے بھرا ہے مگر کلمہ گو نہ ہونے کے سبب

مقدمہ ان کا کھٹائی میں پڑ گیا ہے۔“

یعنی مشتاق علی ہندو مسلم اتحاد کے زبردست علمبردار ہوتے ہوئے بھی جنت کے بارے میں عام مسلم نظریے پر قائم ہیں جسے انتظار حسین نے بھرپور طنز سے پیش کیا ہے۔

مشتاق علی کو مہجور سے اس قدر انس ہے کہ اس کے دیہانت پر دل گرفتہ تو ہیں ہی لیکن جب مہجور کے بیٹے نے اپنے باپ کے کاغذات لاکر انھیں دے دیے کہ میں تو یہ پڑھ نہیں سکتا، آپ رکھ لیجیے تو مشتاق علی نے جیسا کہ مذکور ہوا ہے، اس تذکرے کو بھی اپنے تذکرے میں شامل کر دیا۔

پنڈت گنگا دت مہجور کا کردار ہندو فرقے میں تو ہی کجگیتی کے نقطہ نظر سے مشتاق علی کے مثال ہے، مسلمانوں سے پیار کرتے ہیں۔ ان کے تبرکات خاتے ہیں۔ قناعت اور توہم پرست بھی ہیں اور جوبانہ دہلے ہیں یا کھتے ہیں وہ عربی و فارسی آئینہ آئندہ اور مسکرت آئینہ ہندی سے مرکب ہوتی ہے۔ وہ اپنے

مذہب کے ساتھ ساتھ اسلام کا بھی احترام کرتے ہیں۔ اپنے تذکرے کی ابتدا یوں کرتے ہیں،
 ”آزمہ کرتا ہوں نام سے رام کے اور حیم کے کہ وہی ستیہ ہے
 اور وہی حق ہے اور وہی سند ہے اور اسی کی دیا اور کرم سے اس
 برہاٹ میں اور اس عالم رنگ دیو میں ساری چل پہل ہے جو ستیہ
 ہے وہ حق ہے اور جو حق ہے وہ سند ہے۔ اللہ جمیل و عجب الجمال۔
 حقیر فقیر گنگا دت ہجور محمد کرتا ہے اُس پیدا کرنے والے کی جس نے....“
 اور خاتے پر لکھتے ہیں:

”مرد اور دوستو۔ میرا تو یہی ایمان ہے۔ میرا روزانہ کا وظیفہ
 ہے کہ سونے سے پہلے سو دفعہ آدم کا ورد کرتا ہوں اور تین دفعہ نادر علی
 پڑھتا ہوں۔ اوم شانتی شانتی شانتی۔ یا علی یا علی یا علی۔“
 اُردو ادب قومی بکچت کے رنگارنگ مرتوں سے بھرا پڑا ہے لیکن انتظار حسین کی یہ بلیغ اور نقل
 مطابق اصل مرصع کاری اپنی مثال آپ ہے۔

اس روشن خیال شخص کی کردار نگاری کو انتظار حسین نقطہ عروج پر یوں پہنچاتے ہیں:
 میں (مشتاق علی) نے کہا ہڈت کوئی مجھے بتا دے تھا کہ تمہارا
 کشن لال جن سنگھیوں کا لیڈر بن گیا ہے۔
 ہڈت نے جواب میں سر نیڑا دیا۔ شرمندگی سے بولا مشتاق علی،
 تم نے مجمع سنا ہے۔ جی تو اس عامی پر عامی نے یہ عرض کیا تھا کہ
 ہارا کے بیت گیا۔ اب کشن لال کا زمانہ ہے۔ باپ ڈھے رہا ہے۔ بیٹا
 نور پکڑ رہا ہے۔“

یہاں پھر تفاوتِ نسل اور تیزی سے بدلتے ہوئے سیاسی رجحانات کو ناول نگار نے ایک
 نودھس باپ سے اپنے بیٹے کے لیے چند الفاظ کہلو کر، اور وہ بھی شرمندگی سے، صورت حال میں نکلا
 چابکدستی سے ایک ایسے کا حاضر داخل کر دیا ہے۔

ان دو کرداروں مشتاق علی اور گنگا دت ہجور کے متوازی خطوط پر اخلاق علی کا کردار نمودار ہوتا

ہے جو پروان چڑھا ہے گنگا جمنی تہذیب اور چراغِ حلی کے ماحول میں لیکن ہجرت اُسے ان سب سے دور لے جاتی ہے۔ لگتا ہے کہ یہ انتظار حسین کا سوانحی کردار ہے، وہ انتظار حسین جس نے ہندوستان میں اپنی متروکات میں تاج محل کا شمار کیا ہے۔ اگر اخلاق علی واقعی ناول نگار ہے، یا اسی کا ایک دوسرا جنم ہے، تو اُس کی خود آگاہی اور دروں بینی کی داد دینی پڑے گی۔ کیوں کہ ہجرت کے سیاق میں دوسرے کرداروں کے تئیں اپنے رویے، مختلف امور میں اپنی فکر، اپنا ردِ عمل، اپنا نظریہ اور اپنی ذہنی کش مکش کی پیچیدگی کو کہیں اٹا روں میں اور کہیں وضاحت سے، جب جیسی ضرورت ہو، پیش کرنا کہ وہ خود احتسابی پر مشمول ہو، اور محض بیان بازی سے ہٹ کر احساسات و جذبات کی جان دار سرگزشت بن جائے، کردار نگاری کے فن کی باریکیوں پر دسترس کی دلیل ہے۔

اخلاق علی ایک بصری طرح تجزیاتی ذہن رکھتا ہے۔ کرداروں کو تو دیکھتا ہی ہے لیکن موقع محل ادبے جان چیزوں پر بھی اُس کی گہری نظر رہتی ہے جن کو کبھی کبھی وہ ذہنی درج کا پیکر عطا کرتی ہے جیسے :

”ہر زمین ہر آدمی کو راس نہیں آتی۔ بعض زمینیں اکل کھری ہوتی ہیں کہ اپنے کسی باسی کو بیسے نہیں دیکھ سکتیں، اپنے اُجاڑ پن میں خوش رہتی ہیں۔ بعض زمینیں زرد صحرے ہوتی ہیں کہ بیسے والوں سے طبیعت میل کھا جائے تو ان پر کٹاؤ ہو، جو کہ انھیں نہال کر دیتی ہیں۔ طبیعت میل نہ کھائے تو ان پر تنگ ہوتی چلی جاتی ہیں۔ مگر یہ آگاہی تو بعد کی بات ہے۔ ان دنوں مجھے ان باتوں کا شور کہاں تھا۔ میں تو کبھی زمینوں کا مزاج دان نہیں رہا۔ میرے تصور میں بھی یہ بات نہیں آئی تھی کہ زمین بھی محبت اور نفرت کر سکتی ہے۔ جہیز یہی سمجھا کہ محبت اور نفرت آدمی کے مشغلے ہیں۔ ان جذبوں سے زمین نا آشنا ہے۔ زمین آدمی سے محبت نہیں کرتی۔ آدمی زمین سے محبت کرتا ہے۔ اور کبھی کبھی تو اس طرح ٹوٹ کر کرتا ہے جیسے زمین بھی عورت ہو۔ بلکہ عورت سے بڑھ کر عورت۔“

اخلاق علی کے اپنے فیصلے ہوتے ہیں مگر رشتوں اور دوستی کے بندھن اُس پر دباؤ ڈالتے رہتے ہیں۔ اپنی بیوی کی وہ قدر کرتا ہے مگر چپکے چپکے اُسے ذکرِ احمد سے پیار ہو جاتا ہے جو اس کے ہاتھ

نہیں لگتی۔ ہمیں کی محبوبہ، اُس کی بچا زاد بہن شیریں اُسے اچانک مل جاتی ہے تو اُس کی برسرِ ے سوئی ہوئی محبت جاگ پڑتی ہے۔ پارہی ڈیلر کی اخلاق علیٰ کو ضرورت ہے بھی اور نہیں بھی کیوں کہ بینک اور دوستوں سے اس نے ادائیگی کی حیثیت سے زیادہ جو قرضے لے رکھے تھے وہ ادا کرنے ہیں اور مکان بیچنے کو دل بھی نہیں ہوتا۔ یہ کردار پورے ناول کا محور ہے۔ واحد متکلم کے بجائے اگر یہ کردار واحد غائب ہوتا تو ہجرت سے پیدا ہونے والے عام اور ذیلی دونوں طرح کے مسائل سے پیدا ہونے والے جذبات اور احساسات مصنوعی بے رنگ اور سٹا ہو جاتے۔ راوی کے اپنے جذبات کی پیش کش اور کیفیات کے بیان کا اور ہی تاثر ہوتا ہے۔ اس ناول کے لیے منتخب کیے گئے اچھوتے اسلوب میں انتظاریہ میں کا یہ بھی ایک Scoring Point ہے۔

اخلاق علی کی ماں بوجان ایک ایسی پردہ نشین اور قدامت پرست خاتون ہے جو عام طور پر ان دنوں مسلمان گھرانوں میں ہو آرتی تھیں۔ ایسے عام کردار کو ایسے خاص انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ انتظاریہ میں کے قلم پر حیرت ہوتی ہے۔ وہ نہایت ہی مذہبی اور توہم پرست ہیں۔ اُن سے جو عورتوں کی زبان اور محاورے ادا کروائے گئے ہیں وہ پڑھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ لگتا ہے وہ تاری کی آنکھوں کے آگے چل بھر رہی ہیں اور گفتگو کر رہی ہیں۔ بوجان کی زندگی حال سے زیادہ ماضی میں گزرتی رہتی ہے :

”بہنیں ہوئی یوں لگتیں کہ یہاں نہیں ہیں، کہیں اور پہنچی ہوئی ہیں
 مجھے پتہ تھا کہ کہاں پہنچی ہوئی تھیں۔ جسم یہاں تھا، روح چراغ حویلی میں
 بھٹکتی پھرتی تھی۔ اصلی بوجان تو چراغ حویلی ہی میں تھیں۔ کیا وہ یہ تھا
 اُن کا..... تو اصلی بوجان تو وہ تھیں۔ یہ تو اُن کی پرچھائیں تھیں۔ جیسے اصلی
 بوجان وہیں حویلی میں رہ گئی ہوں۔ صحت گرتی جا رہی تھی.....“

صحت کیوں زگرتی۔ ہجرت نے بوجان کو ایک ملک کے اعلیٰ متوسط طبقے سے دوسرے ملک کے نچلے متوسط طبقے میں لاپٹا کھنڈہ۔ وہ پرانے زمانے کو، اُن دنوں کی باتوں کو، رسم و رواج کو، لوگوں کو، چیزوں کو، خیالوں کو یاد کرتی ہیں اور ان ہی میں کھوئی رہتی ہیں جن کی قسم طمات چراغ حویلی ہے۔ یہ سوتے ہوئے بھی اُس کے خواب دکھتے ہیں اور جاگتے ہوئے بھی۔

جب ان کا بیٹا انھیں بتاتا ہے کہ شیریں سے اس کی اچانک یہاں ملاقات ہوگئی تو بوجان کے ذمے نکلتا ہے:

”اس گٹھڑی ہجرت نے تو خون کے رشتے ختم کر دیے۔“

اس فقرے جملے میں دکھ اور کرب کا ایک سمندر ہے۔ اہل میں انتظار حسین نے بوجان اور شتاق علی جیسے کرداروں کے ذریعے فوسٹیلیا کو اس کے پورے تاریخی اور سماجی مناظر کے ساتھ اپنی پوری قوتِ زبان و بیان کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔

کامریڈ، اخلاق علی کا عزیز دوست ہے۔ ایسے کردار بھی اُن دنوں عام ہو کر تے تھے جو دن رات انقلاب کی باتیں کرتے تھے اور اس کے خواب دیکھتے تھے۔ وہ فیشن زدہ کیونسٹ تھے۔ برٹس کو طبقاتی کش مکش کی زد میں لے آتے تھے اور بورژوائی بے راہ روی سے متعلّق کر دیتے تھے۔ کامریڈ بہت میں ناکام رہ چکا ہے۔ وہ اپنے کندھے سے کپڑے کا تھیلا لٹکا لے، جو کیونسٹ لٹریچر سے بھرا رہتا ہے، گھومتا ہے اور یہ لٹریچر تقسیم کرتا ہے۔ اپنے ان دوستوں کو، جو کبھی بائیں بازو کی تحریک کے ارادہ یا اس سے وابستہ تھے، برا بھلا کہتا ہے کیوں کہ اب وہ تحریک سے بد دل ہو کر ہٹ گئے ہیں اور مارکس تے ہیں اور خوش حال ہیں۔ ایک بار تو کامریڈ خود بھی انقلاب اور انقلابیوں سے یالوس ہو کر اپنا خلافتِ آب کر دیتا ہے۔

ایک جگہ، نیو پلازہ میں زبردست دھماکا ہوتا ہے۔ کامریڈ سے کئی دنوں سے ملاقات نہیں ہوئی ہے اس لیے اخلاق علی کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید وہ روپوش ہو گیا ہے۔ انتظار حسین نے یہاں ایک تیکھے طنز سے کام لیا ہے۔ تخریبی کارروائیوں میں حکومت پاکستان کیونسٹوں کو ملوث نہیں تھی خواہ وہ ان کے ذمے دار نہ بھی ہوں۔ کامریڈ کا کردار یوں بھی دلچسپ ہے کہ اس کے مکالموں سے ناول نگار نے مزاح پیدا کیا ہے۔

اخلاق علی کی بیوی زبیدہ ایک عام خاتونِ خانہ ہے۔ اُسے فطری طور پر اپنے اور اپنے شوہر کے لیے ایک مکان کی ضرورت ہے تاکہ در بدری سے نجات ملے۔ وہ اپنے شوہر کو اکس کر ایک مکان کی تعمیر پر آمادہ تو کر لیتی ہے کہ روکھی سوکھی کھا کر قرضوں کی تسلیں ادا کرتے رہیں گے لیکن حلی طور پر شوہر کی بندھی ہوئی تنخواہ میں اس کی گنجائش ہی نکل نہیں پاتی اور اوپر سے روز افزوں گرانی کا دباؤ

بھی اس کا موقع نہیں دیتا۔ شوہر کی کوئی زائد آمدنی بھی نہیں ہے۔ جب قرضوں کی ادائیگی کی ضرورت ہی نہیں تو بینک کی نوٹس اور دوستوں کے تقاضوں سے مکان ہاتھ سے نکل جانے کا خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ اب زبیدہ اُسے فروخت کر دینے پر زور دیتی ہے جب کہ اخلاق علی کو یہ قطعاً منظور نہیں۔ پھر بھی زبیدہ باتوں باتوں میں اپنے مطلب کا اشارہ کرتی رہتی ہے یا صاف صاف کہہ کر دار بھی حقیقت نگاری سے غفلت کیا گیا ہے۔

شیریں 'اخلاق علی کی چچا زاد بہن اور لڑکپن کی محبوبہ ہے جس سے بوجہ وہ شادی نہ کر پایا۔ شیریں تسلیم یا نہتہ ہے اور نیویارک کے کسی انٹی ٹیوٹ میں کام کرتی ہے جس کی ایک سروس ٹیم اس ملک میں آئی ہوئی ہے۔ آرٹ کی ایک نمائش میں اخلاق علی سے برسوں بعد اس کی مدبھیٹر ہو جاتی ہے جب کہ اخلاق علی ایک اور لڑکی ذکیہ احمد کو روئس کے قوی امکان کی امید میں تلاش کر رہا ہے۔ یوں 'شیریں سے ملنے کا اتفاق' محض اتفاق میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ماضی کو حال میں مدغم کر کے انتظار حسین نے رومانس اور محبت کے ابدی تسلسل کو برقرار رکھا ہے۔ یہاں ایک بلیغ اشارہ یہ ملتا ہے کہ اخلاق علی ایک میکانیکی شادی شدہ زندگی گزار رہا ہے۔ اُسے اپنی بیوی سے کوئی محبت نہیں ہے۔ اُسے یا تو محبت ہوئی تھی شیریں سے یا اب ہونے لگی ہے ذکیہ احمد سے۔ اخلاق علی کا زبیدہ سے محض ایک ازدواجی رشتہ ہے۔ اس سے ماوراء جذبہ محبت کہلاتا ہے اور فی الحال اخلاق علی جس سے محروم ہے 'اب' بھگڑائی لینے لگا ہے شیریں اخلاق علی کو ماضی کے ایوانوں اور یادوں کی وادیوں میں پہنچا دیتی ہے جس سے محبت بھی نوسٹیلیا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ شیریں بیمار بوجان کی بڑی سعادت مندی سے تیمارداری کرتی ہے اور ان کے انتقال کے بعد اخلاق علی کو بتائے بغیر نیویارک لوٹ جاتی ہے۔ یہ کردار عہد جدید کے Diaspora (اقتصادی نکرند بھی) کی جانب اشارہ کرتا ہے۔

محبت کی جستجو اخلاق علی کو ذکیہ سے قریب لے جانا چاہتی ہے لیکن وہ اُسے ملتی ہی نہیں۔ ذکیہ کو ایک بار اُس نے بس اسٹینڈ پر دیکھا تھا۔ ایک دفعہ اخلاق علی کی غیر حاضری میں ذکیہ اُس کے دفتر میں اُس کی میز پر ٹیلیفون استعمال کرتی ہے اور اپنا فائوٹن پن بھول جاتی ہے جسے لوٹانے کے بہانے وہ اُسے ڈھونڈتا رہتا ہے لیکن کبھی وہ چھٹی پر ہوتی ہے تو کبھی کسی

دوسرے دفتر میں اس کا تبادلہ ہو جاتا ہے۔ محبت اخلاق علی کی زندگی میں اب سراب ہو کر رہ گئی ہے!

انتظار حسین نے ہجرت کے بنجیدہ موضوع کو بغیر کسی پلاٹ کے محض جزئیات اور کردار نگاری سے یوں پیش نہیں کیا کہ قاری اکتا جائے بلکہ ضرورت کے تحت اور صحیح تناسب میں طنز و مزاح سے بھی ٹریٹ کیا ہے جو کرداروں اور اپنے اپنے زمانے کے رنگ میں رنگا ہوا ہے۔ اُردو کے چند ہی ناولوں میں موضوع برقی لٹاؤ سے مصنف کی یہ مثالی گرفت ملے گی۔

طنز و مزاح اور بنجیدگی دونوں کے لیے انتظار حسین نے قدیم طرزِ تحریر کو بھی جس مہارت سے اختیار کیا ہے اس سے ہتھ چلتا ہے کہ انھوں نے پرانی داستانوں کا کتنی گہری دلچسپی سے مطالعہ کیا ہے۔ اُس طرز کو تقسیم برصغیر سے بہت قبل کے دور کے لیے استعمال کر کے انتظار حسین نے اُس زمانے کو صنفِ قریاس میں اس طرح قید کر لیا کہ اُس وقت کا ماحول جیتا جاگتا اور اُس وقت کے کردار سانس لیتے نظر آتے ہیں۔ لیکن ناول میں ایسا نہیں ہے کہ ایک دور ختم ہونے کے بعد دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ ناول کے تقریباً ہر ایک باب میں دورِ قدیم مقدم اور دورِ جدید مؤخر ہے۔ یوں ہجرت خود ایک لازمانی کردار بن جاتی ہے۔

ہجرت اُس وقت مکمل بن جاتی ہے جب اُس میں رکاوٹیں ہوں یا زبردست خطہ ہو۔ ورنہ ہجرت بذاتِ خود خصل ہے اقتصادی، سیاسی، مذہبی، انفرادی یا خاندان کے تحفظ یا حصولِ علم کے مسئلے کا۔ ایک دلیل ہے جہدِ لبث کا۔ رہیں تہذیبی اور ثقافتی جڑیں تو یہ اجتماعی لاشعور کا ایک اہم اور ضروری حصہ ہیں بچپن سے بلوغت تک گھر، محلے اور بستی میں پرورش کا ماحول، والدین، دوستوں، رشتے داروں، پڑوسیوں اور اساتذہ کا عمل اور ردِ عمل، رسم و رواج، شادی بیاہ، رقص و موسیقی، زبان و ادب، مذہب و عبادت اور تہذیب و اخلاق کے درس اور شاہدوں اور تجربوں سے حاصل کیے ہوئے نتیجے سماج کے ہر فرد کے لاشعور میں جاگزیں ہو جاتے ہیں۔ اصل میں یہی جڑیں ہیں جو مشکلِ نوت تک ساتھ چھوڑتی ہیں، نہ کہ صرف زمین کا وہ حصہ جہاں فرد کی پیدائش اور پرورش ہوئی۔ فرد ہجرت کر کے جہاں قیام پذیر ہوتا ہے وہ بھی زمین ہی کا ایک حصہ ہے۔ سارا کرۂ ارض ہی ہر انسان کی خیم بھومی ہے اور اس میں اس کی جڑیں ہیں۔ شاید اسی لیے والیٹر نے کہا تھا کہ دنیا کا سب سے پہلا

کیمینہ انسان وہ تھا جس نے ایک قطعہ زمین کے اطراف باڑھ لگا کر اعلان کیا کہ یہ زمین میری ہے۔
 ہجرت کے سبب لاشعور میں مرنے لگی تھی مرنے والی محسوس ہوتی ہیں اور ہجرت کرنے والا ایک
 کرب میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ لیکن نیا ماحول، نئی آب و ہوا، نئے دوست احباب، نئے پڑوسی، نئے رسم و
 رواج، نئی مصروفیت اور رفتہ رفتہ قائم ہونے والے نئے رشتے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ لاشعور
 میں نئی کونپلوں کی آمیاری کرتے رہتے ہیں۔ پھپھلی اور کٹی ہوئی جڑوں کے صرف نیکلے ٹھونڈے رہ جاتے
 ہیں جن کی ٹھنڈی اذیت زدہ ہوتی ہے اور وہ رہ رہ کر اذیت پہنچاتے رہتے ہیں۔
 "ناول "نذکرہ" میں جگہ جگہ بھی ٹھنڈی ملتی ہے جسے انتظار حسین اپنے احساس سے قاری کے
 احساس میں منتقل کر دیتے ہیں۔ یہ ان کی بہت بڑی کامیابی ہے۔ ♦♦

شہر افسوس

نصرت چودھری

’شہر افسوس‘ انتظار حسین کے اہم افسانوں میں سے ایک ہے۔ اس کا بنیادی محرک بھی وہی ہے جو ان کے اظہار کے مختلف رنگوں میں اکثر نظر آتا ہے۔ مہمی سے ان کا ٹوٹا رشتہ‘ اقدار کی شکست و ریخت‘ زندگی کے سفر میں گمشدہ نیم کا پیڑ‘ ملک کی تقسیم اور فقر وارانہ دنگے‘ شہر افسوس میں تقسیم وطن کے ایسے کے ساتھ ہجرت اور جلا وطنی کے تجربے کو پیش کیا گیا ہے۔ انتظار حسین کے یہاں ہجرت اور سفر ایک کلیدی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہجرت کو انھوں نے اس افسانے میں ایک ذہنی‘ روحانی اور داخلی انتشار کے روپ میں پیش کیا ہے۔ ہندوستان سے ہجرت کر کے جو لوگ مغربی پاکستان جاتے ہوئے خاک و خون کے دریا سے گزرتے ہیں اور جس بستی کو دارالامان جان کر دور سے سفر کرتے ہیں وہ انھیں ’شہر افسوس‘ نظر آتا ہے۔

’شہر افسوس‘ ایک ایسی بستی ہے جہاں اس افسانے کے قیوں کردار جن کے گرد و اصل اس افسانے کے پلاٹ کو بنا گیا ہے اور جن کے نام تک نہ جانے کہاں کھو گئے ہیں‘ داخل ہوتے ہیں۔ یہ کردار اپنے گھروں اپنے بزرگوں یہاں تک کہ اپنے مہمی اور آغا ز سفر کی یادوں کو بھی کہیں بھٹوڑ آئے ہیں۔ زندگی سے محروم وہ اپنی لاشوں کو کندھوں پر اٹھائے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان کا نہ کوئی حوالہ ہے اور نہ شخص۔ کائنات کے اس فن و دق صحرائ میں انھیں کہیں کوئی جائے پناہ کوئی منزل نظر نہیں آتی۔

’شہر افسوس‘ کی کہانی یوں شروع ہوتی ہے:

”پہلا آدمی اس پر یہ بولا کہ میرے پاس کہنے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ کہ میں مر چکا ہوں۔ تیسرا آدمی یہ سن کر چونکا اور کس قدر خوف اور حیرت سے اُسے دیکھنے لگا۔ مگر دوسرے آدمی نے کسی قسم کے ردِ عمل کا اظہار نہیں کیا۔ حرارت سے خالی سپاٹ آواز میں پوچھا: تو کیسے مر گیا؟“

اس منفرد آغاز سے جو حقائق ابھر کر سامنے آتے ہیں انھیں کچھ اس طرح ہمیشہ کیا جاسکتا ہے:

۱۔ کہانی کا آغاز اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ کہانی کا آغاز اس مقام سے نہیں ہوا جہاں سے انتظار حسین اُسے شروع کرتے ہیں بلکہ وہ تو صرف وہ مقام ہے جہاں سے وہ ہمیں سناتے ہیں ورنہ کہانی تو ازل سے جاری و ساری ہے۔ قدرت ہر دور کی انسانی نسل کو اس کہانی کے صرف اتنے ہی حصے سے روشناس کراتی ہے جتنا کہ ظن اس کے پاس ہوتا ہے۔
طر دیتے ہیں باہ ظن تدرج خوار دیکھ کر

۲۔ اس کائنات میں انسانی ایسے کی روداد کا آغاز اس کے ذہن پر وارد ہونے کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ اس زمین پر اس کا سفر زندگی کی وادیوں کا سفر نہیں موت کی گھاٹیوں کا سفر ہے۔ اس لیے اس افسانے کے تینوں کردار اپنے زندہ ہونے کا ثبوت فراہم کرنے کے بجائے چلتی پھرتی لاشیں ہونے کا احساس دلاتے ہیں۔ زندہ ہونے کے معنی صرف چلنا پھرنا یا بولنا نہیں بلکہ زندہ ہونے کا احساس و شعور رکھنے کے ہیں جس سے یہ تینوں کردار محروم نظر آتے ہیں اور اس طرح اس حقیقت کو پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ افسانہ ازل سے ہی اس شعور سے محروم رہا ہے۔ اس لیے اس کی ساری کامیابیاں و کامراناں در اہل زندگی کی دین نہیں بلکہ موت گرفتہ مجنوں کی کرشمہ سازیاں ہیں۔

۳۔ افسانے کے تینوں کرداروں کو ناموں سے محروم کر دینے کے پس پرودہ بھی جو

رمز موجود ہے وہ بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ منتظرِ حسین اس کائنات میں انسان کی کم مانگی کو اُجاگر کرنا چاہتے ہیں۔ اس مخلوق نے جسے قدرتِ اشرف المخلوقات ہونے کا شرف بخشا تھا اپنے مکروہ اعمال کی وجہ سے وقت کی کس انتہا تک پہنچا دیا ہے اس حقیقت کو پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اُس کی حالت اب یہ ہے کہ خود نام اُس کے وجود پر شرمندہ ہیں اور وہ اس کے وجود سے خود کو وابستہ نہیں کرنا چاہتے۔

انسان کی لایعنیت یا اُس کے مرجانے کا تصور عالمی سطح پر اگرچہ انیسویں صدی میں اُبھرا لیکن اُسے تقویتِ بیسویں صدی کی دو عالمی جنگوں میں ہونے والی ہولناکیوں نے عطا کی۔ ہمارے ہاں اس کا احساس پوری شدت سے اُس وقت پیدا ہوا جب تقسیم کی وجہ سے پوری قوم ایسے ہولناک تجربات سے دوچار ہوئی جن سے اُس سے پہلے ہمارے ہاں کوئی نسل دوچار نہیں ہوئی تھی۔ شہرِ افسوس بھی انھیں تباہ کاریوں اور انسانیت سوز تجربات کے پس منظر سے اپنا مواد حاصل کر کے اُن محتاجِ کمک ہمیں پہنچاتا ہے جن میں سے کچھ کا ذکر اوپر ہوا ہے۔

تقسیمِ وطن کے نتیجے میں رونما ہونے والے فسادات یا پھر قوم و مذہب یا زبان کے نام پر ہونے والے ظلم و تشدد کا نشانہ عام طور پر عورت ہوتی ہے۔ یہ سب کچھ اس لیے نہیں ہوتا کہ وہ کسی طرح سے کسی فساد یا اشتعال کی ذمے دار ہوتی ہے بلکہ صرف اس لیے کہ وہ کمزور ہونے کی وجہ سے ہمیشہ انسان کی جنسی درندگی کا بہ آسانی شکار ہو جاتی ہے۔ درندگی کے اس ننگے ناچ میں وہ اخلاق، تہذیب اور انسانیت کی سبھی حدود کو روندنا چلا جاتا ہے۔ ہوسِ رانی کے اس مظاہرے میں وہ خود کو ہی تنگ نہیں کرتا بلکہ کسی نفسیاتی مریض یا اذیت پسند کی طرح دوسروں کو بھی تنگ کرتا چلا جاتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے اُسے یہ خیال بھی نہیں آتا کہ وہ خود کو اشرف المخلوقات اور دُجانے کیا کیا کچھ کہتا چلا آیا ہے۔ ہوسِ رانی کے اسی اکھاڑے میں اُس کا اصلی چہرہ سامنے آتا ہے اور یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ترقی کی اتنی مادی فراموشی طے کرنے کے باوجود وہ آج بھی ہمیشہ کی طرح برہنہ ہے۔ جسم پر تحمل و دیا لور اٹلس و کُتُوب کے دبیز پردوں میں لپٹے ہونے کے باوجود وہ بالکل حیا پر نظر آتا ہے۔

غالب کے اس مصرعے کاغذی ہے پر بہن ہر پیکر تصویر کا، کے صحیح معنی بھی اس وقت سامنے آتے ہیں۔ قمیس تصویر کے پردے میں بھی ہمیشہ عیاں نظر آتا ہے۔ اس کی سرشت میں صدیوں سے موجود درندگی ایک بھائی کے ہاتھوں بہن کے کپڑے اتر داتی ہے، قصہ صرف برہنگی نہیں ہوتا بلکہ ایک طرح اذیت پسندی کی تسکین ہوتا ہے۔ بھائی ہو یا باپ یا شوہر چونکہ یہ سب بنیادی طور پر مرد ہیں اس لیے وہ ان سب کے ہاتھوں ذلیل و خوار ہوتی ہے۔ یہ سب اس کی حفاظت کے دعوے کرنے کے باوجود جب امتحان کی گھڑی آتی ہے تو اپنی جان بچانے کے لیے اسے ننگا کر دینے میں ذرا شرم محسوس نہیں کرتے۔ تقسیم ملک کے دوران ہوئے اس طرح کے واقعات کو ہی انتظار حسین یہاں پیش کر کے انسانی درندگی کا وہ نقشہ ہمارے سامنے رکھتے ہیں کہ تساری کا دل دہل جاتا ہے۔ ملاحظہ کیجیے :

"میں نے نیام سے تلوار نکال لی اور چلایا کہ تو اُسے برہنہ کر، برہنہ تلوار کو دیکھ کر نوجوانی تھرا یا۔ پھر ایک تامل کے ساتھ لرزتے ہاتھ بہن کی ساڑھی کی طرف بڑھے اور اس سانولی لڑکی نے ایک خوف بھری چیخ ماری اور دونوں ہاتھوں سے منہ ڈھانپ لیا اور ان لرزتے ہاتھوں نے میرے سامنے" "تیرے سامنے؟" ہیں اچھا؟ تیسرے آدمی نے حیرت سے اُسے دیکھا۔

انتظار حسین نے اس منظر کو جس طرح موثر انداز میں برتا، ابھارا اور نقطہ عروج تک پہنچایا ہے اس سے لگتا ہے کہ دوسرے آدمی کے اس استفسار پر کہ پھر تو مر گیا، کے جواب میں وہ اپنی اس اخلاقی موت کا اقرار کرے گا لیکن وہ ایسا کرنے کے بجائے جواب میں کہتا ہے :

"نہیں میں زندہ رہا۔"

اگر وہ اس گھناؤنے عمل کے نتیجے کے طور پر مر گیا ہوتا تو شاید لوگ اُسے معاف کر دیتے کیوں کہ زندگی غلطیوں سے عبارت ہے اور اُن پر پھتاوا وہ آگ ہے جس میں سونا تپ کر کڑن بن جاتا ہے۔ لیکن اس جواب سے کہ "نہیں میں زندہ رہا" سے وہ المیہ ابھرتا ہے جس سے انسان کے لوٹ آنے کی رہی ہو ہی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اُسے ہم آج چاہے اس افسانے کا

سچ میں ٹھٹھک گیا۔ میں اُسے نکلے لگا اور وہ میری آنکھوں میں
آنکھیں ڈبل کر دیکھے جا رہا تھا۔ پھر میری نگاہیں جھک گئیں۔ میں نے
ہار کر کہا کہ زندہ رہنے کی اب اس کے سوا کوئی صورت نہیں۔ اس کلام
سے اس کی آنکھوں سے شش برسنے لگے۔ اس نے حقارت سے میرے
منہ پر تھوکا اور واپس ہویا۔ عین اُسی وقت ایک تلوار اس کے سر
پر چمکی اور وہ تیورا کر زمین پر گر گیا۔

تیسرے آدمی کو اب یقین ہو جاتا ہے کہ اب تو وہ یقیناً مر گیا ہوگا۔ کیوں کہ آدمی کتنا ہی
بے غیرت کیوں نہ ہو وہ اتنا نیچے گر کر کبھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ وہ زندہ رہتا ہے۔ تاریخ اپنے
آپ کو دہراتی ہے۔ اس کی بربریت کا پہلا شکار اب خود دوندے کا دوپ دھارن کر چکا ہے۔
اور چونکہ پہلا آدمی اپنی تلوار رکھنے کی غلطی کر چکا ہے۔ چنانچہ پہلا شکار اب خود شکاری بن کے
اپنی بہن کا بدلہ لینے کے لیے پہلے آدمی کی بیٹی کو کھینچے ہوئے اُس کے سامنے لا کر اس سے
کہتا ہے "تو اے برہنہ کر۔"

اپنی آنکھوں کے سامنے بیٹی کی حرّت دیکھ کر تیسرے آدمی کو اب اور بھی شدّت
سے یقین ہو جاتا ہے کہ ذات کے اس کنویں سے نہ ابھر نکلنے کی وجہ سے وہ اس بار یقیناً مر گیا
ہوگا۔ پر پہلا آدمی پھر بھی اپنی سخت جانی کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے زندہ رہنے کا ہی اقرار کرتا
ہے۔ پھر وہ کیا کرتا ہے آگے کی کہانی ایک بار پھر انتظار حسین ہی کے الفاظ میں سنئے:

"میں وہاں سے منہ چھپا کر بھاگا۔ جھپٹا چھپاتا خراب ذمہ ہو کر آخر
اس کو چے میں پہنچا۔ جہاں میرا گھر تھا۔ اس کو چے میں خون
کا ڈیرا تھا۔ اب دونوں وقت مل رہے تھے اور یہ کچھ کہ شام
پڑے یہاں خوب پہل پہل ہوتی تھی، بجائیں بجائیں کر رہا تھا۔ میری
گلی کا کستانچ لگی میں منہ اٹھائے اور سامنے نظریں گاڑے بیٹھا
تھا۔ مجھے دیکھ کر فریاد۔ کتنی عجیب بات تھی۔"

میں نے مندرجہ بالا اعتبارات سے پہلے اس کا ذکر کیا تھا کہ یہ کردار جو بار بار اپنے

زندہ ہونے کا اعلان کر رہا ہے دراصل مرجکا ہے۔ یہ اقتباسات پیش کرنے کا مقصد صرف یہ تھا کہ آپ کو اس مقام تک پہنچاؤں جہاں آپ خود بخود یہ تسلیم کر لیں کہ واقعی یہ کردار زندہ نہیں بلکہ اپنا ہی بھوت ہے۔ جہاں کتے کا اُسے دیکھ کر غانا اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ یہ اب وہ انسان نہیں ہے جو اس گلی میں رہتا تھا۔ جانوروں کو روحوں اور بھوتوں پریتوں کو پہچاننے کی قدرت سرشت میں ملی ہوتی ہے۔ اس لیے یہاں بھی کتا اور بلی دونوں مانوسیت کا مظاہرہ کرنے کے بجائے اجنبیت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ یہی نہیں اُس کے اپنے گھر والے بھی اس سے اجنبیت ہی کا سلوک کرتے ہیں۔ ایک اور اقتباس ملاحظہ کیجیے :

”میں باپ کے پاس پہنچا اور مصطفیٰ کے برابر زمین پر دو زانو ہو بیٹھا۔ باپ نے دیا ہاتھ میں اٹھا کر مجھے غور سے دیکھا: ’تو‘، ’ہاں‘ میں، ’اُس نے مجھے سر سے پیر تک حیرت سے دیکھا: ’تو زندہ ہے‘، ’ہاں میں زندہ ہوں‘ وہ اُس چراغ کی مدھم روشنی میں مجھے ٹکٹکی باز دھم دیکھتا رہا۔ پھر بے اعتباری کے لہجے میں بولا ’نہیں‘۔“

’ہاں میرے باپ میں زندہ ہوں‘ اس بزرگ نے ایک لمبا سا ٹھنڈا سانس لیا اور مر گیا۔ تب میری منکوحہ میرے قریب آئی۔ زہر بھرے لہجے میں بولی: ’اے اپنے موٹے باپ کے بیٹے اور اے میری آبرورٹھی بیٹی کے باپ تو مرجکا ہے‘ تب میں نے جانا کہ میں مر گیا ہوں۔“

مزید استفسار کے بعد یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ پہلا آدمی اپنے مرے باپ کی فحش وہیں جوڑا گیا ہے۔ یہاں باپ علامت ہے اُن جڑوں کی جن کے بغیر کوئی فرد یا قوم اپنا تشخص برقرار نہیں رکھ سکتی۔ انتظار حسین چونکہ خود بھی ہندوستان سے ہجرت کر کے پاکستان گئے ہیں اس لیے انھیں اپنے اور اپنی پوری نسل کے بے جڑ ہونے کا شدید احساس ہے جس کا عکس اُن کے اکثر افسانوں میں ہمیں نظر آتا ہے۔ شہر افسوس کے تینوں کردار خود کو بے جڑ کے پودے تصور کرتے ہیں تقسیم ملک نے ہماری ایک پوری نسل کو نہ صرف اس کرب میں مبتلا کیا ہے بلکہ اگر یہ

کہا جائے کہ تباہ و برباد کیا ہے تو بے جا نہیں ہے۔ ہجرت مسلمانوں کے لیے ہمیشہ باعث سعادت رہی ہے بشرطیکہ وہ خدا کا پیغام پھیلانے کے لیے ہو۔ یہ ہجرت شاید پھیلنے کے لیے نہیں گئے کے لیے کی گئی۔ اسی لیے شاید وہ اس پوری نسل کے لیے عذاب الہی بن کر نازل ہوئی۔

کہانی کی رمزیت کو برقرار رکھتے ہوئے دوسرے آدمی کے حوالے سے سانولی لڑکی اپنی مٹی ہوئی بندیا اور پھولا ہوا پیٹ لیے پھر نمودار ہوتی ہے۔ وہ اپنے اس پھولے ہوئے پیٹ کے ذمے دار کو پہچان لیتی ہے جو دوسرا آدمی ہے۔ وہ وہاں سے پیچ مار کر بھاگ جاتی ہے۔ دوسرا آدمی اپنے گرفتار ہونے کے خوف سے لرزاں ایک خیل میدان میں پہنچتا ہے، جہاں انسانوں کا جھگڑا لگا ہوا ہے۔ انتظار حسین منظر کو یوں بیان کرتے ہیں :

”آخر ایک میدان آیا جہاں دیکھا کہ ایک خلعت ڈیرا ڈالے پڑی ہے
بچے جھوک سے بھکتے ہیں۔ بڑوں کے ہونٹوں پر پٹریاں جھی ہیں۔
ماؤں کی پھاتیاں سوکھ گئی ہیں۔ شاداب چہرے مڑھ جائے ہیں۔
گوری عورتیں سولا گئی ہیں۔ میں وہاں پہنچا کہ اسے لوگوں کو بتاؤ کہ یہ
کیسی بستی ہے اور اس پر کیا آفت ٹوٹی ہے کہ گھر قید خانے
بنے ہیں اور گلی کوچوں میں خاک اڑتی ہے۔“

افسانے میں اس مقام تک آتے آتے انتظار حسین کالب و لہجہ داستانوی یا اسایزک ہو جاتا ہے اور یہیں پر شہر افسوس کے تعلق سے بات ہوتی ہے۔۔۔ یہ استعارہ اگرچہ پورے طور پر عیاں نہیں ہوتا لیکن بات چوکہ تقسیم کی اور اس کے بعد ہونے والے فسادات کی پوری ہے اس لیے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ نئے ابھرنے والے دونوں ممالک کو ہی شہر افسوس کے عنوان سے متصف کرتے ہیں۔ اس لیے وہ جنم دینے والی اور پناہ دینے والی دونوں زمینوں کو ظالم قرار دیتے ہیں بلکہ وہ تو ہرزین کو ظالم قرار دے دیتے ہیں۔ اس لیے یہاں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ وہ ہندو پاک دونوں کو شہر افسوس قرار دیتے ہیں۔

یہ افسانہ تقسیم وطن کے سانچے پر ایک اور زاویہ نظر سے بھی روشنی ڈالتا ہے۔ انتظار حسین یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ملک تقسیم ہو جاتے ہیں۔ مگر انسانی فطرت تقسیم نہیں

ہوتی، تہذیب تقسیم نہیں ہوتی، تمدن نہیں بٹتا۔ یہ داستانِ انظار انسانی تاریخ کی سب سے پہلی اور بڑی ہجرت کی نشان دہی کرتا نظر آتا ہے۔ اسی شہر افسوس کے جم غفیر میں سے ایک بوڑھا شخص نکل کر دوسرے آدمی سے مطالبہ کرتا ہے کہ

اگر تو ظالموں میں سے نہیں تو زاری کر

اکس کے حال پر، میں نے پوچھا

بنی اسرائیل کے حال پر

اکس لیے؟

”اس لیے کہ جو ہو چکا تھا وہ پھر ہوا اور جو ہو چکا ہے وہ پھر ہوگا“

یہ سن کر ہنسی میری جاتی رہی۔ میں نے افسوس کیا اور کہا کہ اے

بزرگ کیا تو نے دیکھا کہ جو لوگ اپنی زمین سے بکھر جاتے ہیں پھر کوئی

زمین انھیں قبول نہیں کرتی۔“

انتظار حسین نے یہاں اس تلخ حقیقت کا بھی انکشاف کیا ہے کہ اپنی زمین سے اکھڑ کر

نئی زمین پر قدم جمانا مشکل ہی نہیں بلکہ اکثر ناممکن بھی ہوتا ہے۔ اپنے علاقے سے ہجرت

کر کے دوسری زمین پر بے جڑ کے پودے بن کر جانے والے لوگ نگہ کر رہتے ہیں اور نہ

گھاٹ کے۔ انتظار حسین کا داستانِ اسلوب اب بنی اسرائیل سے ہٹ کر ’گیا‘ کے بھکشو کی

طہن آجاتا ہے جو گوتم بھدھ ہے اور جس نے دھم سے نجات کے سفر میں نروان حاصل کیا تھا۔

انتظار حسین کا اساطیری انداز ہمیں ایک ایسے میدان میں لے جاتا ہے جہاں لاشوں

کے ڈھیر پر نتج کے نغارے بچ رہے ہیں۔ کامیابی اور کامرانی کے اس موڑ پر انتظار حسین ایک

الہامی بات کہتے ہیں:

”میں نے یہ پوچھا ’لوگو یہ کون سی گھڑی ہے اور یہ کیا مقام ہے‘

ایک شخص نے قریب آکر کان میں کہا

’یہ زوال کی گھڑی ہے۔ اور یہ مقام ہجرت ہے۔‘“

اس افسانے میں انتظار حسین دراصل بیک وقت دو سطحوں سے بہکام ہوتے ہیں۔

کبھی وہ تقسیم ملک سے روغما ہونے والی ہولناکیوں کی روشنی میں انسانی سرشت کی بات کرتے ہیں اور کبھی انسانی سرشت کے حوالے سے تقسیم ملک کے تجربات کو پرکھتے ہوئے نتائج اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بہر حال سلع کوئی بھی ہو ان کے نتائج کم و بیش ایک سے ہی ہوتے ہیں۔ یعنی انسانی کی محرومہ سرشت کی وجہ سے انسانوں پر نازل ہونے والا عذاب الہی۔ انسان کے وجود کی سعلیت اُس وقت نکل کر ہمارے سامنے آجاتی ہے جب دوسرا اور تیسرا آدمی یوں آپس میں گفتگو کرتے سنائی دیتے ہیں :

”میں نے اُسے غور سے دیکھا اور میری پتلیاں پھیلتی چلی گئیں۔

وہ تو بچہ ہی تھا۔۔۔۔۔

میں نے اپنے آپ کو پہچانا اور میں مر گیا۔

تیسرا آدمی کہنے لگا : ”اپنے آپ کو پہچاننے کے بعد زندہ رہنا کتنا

مشکل ہے۔“

تقسیم وطن کے واقعے، فسادات اور نقل وطن کی خارجی صورت حال کو انتظار حسین ایک روحانی صورت حال سے ہم آہنگ کر کے اس افسانے میں پیش کرتے ہیں۔ افسانے کے ہیرو کرداروں پر سوچ، ڈر، خوف، ذلت اور مایوسی کا غلبہ بھی نظر آتا ہے۔ یہ کردار اپنے تشخص کی تلاش میں ہیں۔

در اصل فسادات کے دوران شکست و ریخت کے عمل کی زد میں آکر اور اپنی ذلیل حرکات کے باعث یہ اپنی ذات کی شناخت کھو بیٹھتے ہیں۔ اقدار کے بکھرے ہوئے ٹکڑوں کو یکجا کرنا اور ریزہ ریزہ شخصیتوں میں کہیں ثابت و سالم شخصیت کی تلاش ممکن نہیں۔ شخصیت کی شناخت اور اپنے کئے ہوئے وجود کی تلاش میں وہ ماضی میں بھانکتے ہیں اور ماضی کو حال میں واپس لانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ماضی کی تخلیاں اور روایات سے ٹوٹنے کے غم سے شخصیت کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ ہر کردار موت اور زندگی کی کش مکش میں اپنی شناخت کھو چکا ہے۔ انتظار حسین نے اس افسانے میں آج کے عہد کا المیہ بھی پیش کیا ہے جہاں کوئی کسی کو نہیں پہچانتا۔ ہمارے گرد سانس لینے والے سب لوگ بنیادی طور پر زندہ

نقشیں ہیں۔

اس رمزیہ کو تینوں کرداروں کے عمل سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تینوں ایک مردہ نقش پر جھک جاتے ہیں جس کا چہرہ منحنی ہو چکا ہے۔ تینوں آدمیوں کا چہرہ کسی نہ کسی منحنی پر چونکہ منحنی ہوا تھا اس لیے تینوں ہی اس نقش کو اپنی نقش سمجھنے پر مصر ہیں۔ پھسر دو تینوں اپنے مرے ہوئے باپوں کا ذکر کرتے ہیں تو دوسرے آدمی کو اپنا باپ یاد آ جاتا ہے۔ اور وہ اس صورت حال کو بیان کرتا ہے جب وہ اپنے منحنی چہرے کو لے کر اپنے باپ کے پاس پہنچا تھا۔

”اے میرے باپ تیرا بیٹا آج مر گیا۔ باپ میری منحنی صورت کو نکلنے لگا۔ پھر بولا کہ اچھا ہوا کہ تو میرے پاس آنے سے پہلے مر گیا۔ یہ سب کچھ کرنے اور دیکھنے کے بعد بھی تو زندہ آتا تو میں تجھے قیامت تک زندگی کا بوجھ اٹھانے کی بردعا دیتا۔“

”پہلا آدمی اپنی خشک گواہی میں بولا: ’ہمارے بوڑھے باپ اپنے جوان بیٹوں سے زیادہ غیر متند تھے۔ اور ہم نے ان کے سامنے کیا کیا۔ میں اپنے منحنی چہرے والی لاش لے کر یہاں آگیا اور اپنے باپ کی لاش وہیں چھوڑ آیا۔“

انتظار حسین صحت یہ کہنے پر اکتفا نہیں کرتے کہ ہمارے بزرگ ہم سے کہیں زیادہ غیر متند تھے اسی لیے انھیں اپنے بزرگوں کی لاشیں چھٹی زمینوں میں چھوڑ آنے کے درد کا شدید احساس تھا۔ یعنی انھیں اپنی اتھار ’روایات‘ میراث سب کچھ پیچھے چھوڑ آنے کا شدید قلق تھا۔ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قیصر آدمی کہتا ہے: ’آگے جب ہم نکلے تھے تو اپنے اجداد کی قبریں چھوڑ آئے تھے۔ اب کے نکلے ہیں تو اپنی لاشیں چھوڑ آئے ہیں۔“ وہ آدمی اپنے آباد اجداد کی لاشیں واپس لانے کے بارے میں سوچتے ہیں تو ہر طرف بھری ہوئی حد بندیوں کی بات کرتے ہیں اور اس سے دونوں ممالک کے مابین جو ویزے کی پابندیاں ہیں ان پر بھی بھرپور طنز کرتے ہیں۔ قیصر آدمی اس لیے اواس ہے کہ اس انجمنی دیار میں دفن

ہونے کے لیے بھی اب جگہ نہیں ہے۔ اس لیے وہ خود کو لاپتہ قرار دیتا ہے۔ تقسیم اور اس کے بعد کے فسادات میں لاپتہ ہونا بھی موت کی علامت ہے اور موت بھی ایسی افسوس ک کرنا لاش کا پتہ چلے اور نہ کفن و فن کا اہتمام ہو۔

اس ہجرت کے سبب اور پھر واپس اپنے وطن لوٹنے کے عمل میں بہت سے لوگ ہکڑے گئے۔۔۔۔۔ دوسرے آدمی کو اس حوالے سے اپنا وطن یاد آتا ہے اور پھر دادی اماں سے سنی اے بیگم حضرت محل کی کہانی یاد آتی ہے۔ جب اُن کے شوہر واجد علی شاہ انگریزوں کی ہنشن قبول کر کے مٹیا برج میں بیٹھ رہے۔ مگر بہادری کی عظیم الشان مثال بیگم حضرت محل نے قائم کی۔ لکھنؤ میں ریزیدنسی کے محاصرے میں ناکامی کے بعد وہ ہر قدم پر مورچہ لیتی ہوئی پیچھے ہٹتی رہی۔ — جاگیرداروں نے رفتہ رفتہ ساتھ چھوڑنا شروع کر دیا۔ فوجیوں کی تعداد گھٹنے لگی۔ اپنے ’خوشبو شہر‘ یعنی لکھنؤ سے لے کر خیال کی سرحد تک لڑتی رہیں۔ وہ میدان جنگ میں ضرور ہاری مگر انھوں نے ہمت نہیں ہاری اور پھر غلام ہندوستان میں واپس آنے سے انھوں نے ہجرت کے عالم میں خیال میں مرنا منظور کیا۔ یہاں بھی انتہا چین نے دوسرے کردار کے حوالے سے تقسیم وطن کی وجہ سے کسی شہر افسوس کی طرف ہجرت کرنے سے زیادہ ہسیب جگلوں کی طرف ہجرت کو بہتر قرار دیا ہے۔

افسانے کے اختتام میں تینوں کرداروں کو اپنی شناخت کھوجانے کا احساس شدید ہو جاتا ہے، تیسرا کردار خود کو لاپتہ تصور کرتا ہے۔ تینوں جائے اماں ڈھونڈ رہے ہیں۔ اس خوبصورت نگہری اور تہہ دار کہانی کا انجام یوں ہوتا ہے :

”دوسرا آدمی دونوں کو دیکھ کر یوں گویا ہوا اے بد شکو کیا میں نے
تھیں گئے آدمی کی بات نہیں بتائی تھی۔ ہر زمین ظالم ہے
اور آسمان تلے ہر چیز باطل ہے اور اکھڑے ہوؤں کے لیے
کہیں اماں نہیں ہے۔“

”پھر؟“ تیسرے آدمی نے مایوسانہ پوچھا۔

دوسرا آدمی دیر تک اُسے مشکلی باز دے دیکھتا رہا۔ حتیٰ کہ تیسرے کو

لگا کہ وہ جامد ہوتا جا رہا ہے۔ پھر بولا 'پھر یہ کہ اسے لاپتہ آدمی بیٹھ جا اور مت پوچھ کہ تو کہاں ہے۔ اور جان لے کہ تو مر گیا ہے۔'

اس علامتی افسانے کا کینوس بہت وسیع ہے۔ وہ بنی اسرائیل کی ہجرت، تقسیم ہند سے متعلق ہجرت، سرحدوں پر کڑی نگرانی، بیگم حضرت محل کا استعارہ، ہماری اخلاقی بد حالی، ہماری اذیت پسندی، ہمارے اندر کانگنکاپن، دراصل ہماری زندگی سے متعلق شاید ہی کوئی پتائی ایسی ہو جس پر انتظار حسین نے قلم نہ اٹھایا ہو۔

یہ انتظار حسین کا ہی کمال ہے کہ انھوں نے اتنی پھیلی ہوئی کہانی کو تین بے نام و نشان کرداروں کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ کہانی ایک لمحے کے لیے بھی نہیں بھرتی۔ اس میں ربط اور دلچسپی برقرار رہتی ہے۔ توازن اور اعتدال کو کبھی ہاتھ سے نہیں جاتے دیتے۔ وہ کسی بھی مقام پر نہ خیالات نہ دفر و کنایات اور نہ استعاروں کو گراں بار ہونے دیتے ہیں۔ کوئی چاہے تمام استعاروں کی تہہ داری سے پوری طرح واقف نہ ہو پردہ بھی ان کی سحر انگیز زبان اور اساطیری اسلوب میں کھو جاتا ہے۔ افسانہ پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی کہانی سن رہا ہے۔ اس کہانی کے مکالمے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ کرداروں کے مکالمے استعاراتی اور علامتی انداز کے ہیں۔

انتظار حسین نے خوبصورت علامتی اور اساطیری پیرایہ اظہار میں کہانی بیان کی ہے۔ انھیں منفرد انداز میں کہانی کہنے کا فن بخوبی آتا ہے۔ الفاظ ان کے ہاتھوں کو چھو کر جی اٹھتے ہیں اور اکثر کہانی پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے جیتے جاگتے الفاظ اُس سے کہیں زیادہ کہنے پر مائل ہیں جو وہ حرف عام میں اُن سے کہلوا رہے ہیں۔ الفاظ کو برتنے کے طریقے میں یہ صمیمیت در پردہ اُن کی کہانیوں کو ایسی گہرائی اور گیرائی عطا کرتی ہے کہ پڑھنے والا ایک طرح کے سحر میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ سعادت حسن منٹو نے نثر کو اس انداز سے برتا کر کہیں کوئی لفظ خالصتہً نظر نہیں آتا۔ انھوں نے اظہار کو اختصار کی عظمت سے روشناس کیا تھا۔ اس کے برعکس انتظار حسین نے اساطیری علام کو اپنے اسلوب کی اساس بنا کر کچھ اس

سلیقے سے بڑتا ہے کہ اُن کی کہانیاں جادو جگاتی ہوئی عکس ہوتی ہیں۔ یہاں الفاظ کی ریل پل تو ہے پردہ تاثر کو مجروح کرنے کے بجائے اُسے جادوئی بناتی ہے۔ بے پناہ رمزیت سے مملو ہوتے ہوئے بھی الفاظ نہ کبھی بوجھل لگتے ہیں اور نہ یہ عکس ہوتا ہے کہ افسانہ نگار شوریٰ طور پر کچھ کہہ رہا ہے۔ وہ بات یوں کرتے ہیں جیسے سورج سے کرنیں پھوٹی ہیں یا زمین کی کوکھ سے چٹنے اُبلتے ہیں یا جیسے آم کے پٹر پر پورا آتا ہے، جیسے بہار کی آمد کی پہلی آہٹ پر بادام سیب اور ناشپاتی کی برہنہ شاخوں سے شگونے پھوٹ پڑتے ہیں۔ وہ تہوں کے لباس کا انتظار بھی نہیں کر پاتے۔ ان کی کہانی کا موضوع کتنا ہی تہہ دار کیوں نہ ہو ان کی علامت نگاری کتنی ہی بعید از قیاس کیوں نہ کہی جائے پر جب ہم اُسے پڑھتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ ہم بس یہی کہنا یا سننا چاہتے تھے۔ اُن کے اسی اسلوب کا ایک نمونہ ان کا افسانہ "شہر افسوس" بھی ہے۔

راہل سانکریتا سن

اخلاق احمد

اپنی طالب علمی کے زمانے میں راہل سانکریتا سن کے نام سے میرے کان آشنا ہوئے تھے۔ یادوں کی راکھ کے نیچے دبی ہوئی چنگاری دیک اُٹھی تو سوچ کا سورج جو اونچے مینار پر بیٹھا تھا اب اُتر آیا اور اس کی روشنی سے میرے خیالات اور عمل کی شب میں ایک اُجالا سا چھا گیا۔ اسی کا آئینہ خانہ بچ گیا، راہل کا پانا اور کھنٹا شکل ہے لیکن ملنا آسان ہے۔ اعظم گڑھ کی نامور علامہ ساز بستیوں میں راہل کا نام قابلِ تائس ہے، یہ سرزمین اہم، مبارک اور مردم خیز ہے۔ مہاتما گوتم بڑھ کو جب گیا کے مقام پر گیان حاصل ہوا یعنی علم آگئی اور عرفان ہوا تو پہلا آپدیش دینے کے لیے بنارس کے قریب سارناتھ کی جگہ پسند آئی، اور اسے تبرک سفر شروع ہوا۔ راستے میں اعظم گڑھ کی بھوی پر ٹھہرنا ہوا، جیسے اندھیری رات میں چاندنی کا ڈیرہ پڑ گیا۔ اپنی عبادت گزاری اور برکت سے اس دھرتی کو مالِ مال کر دیا۔ دھرم پٹھ اور جہاد کی کالی گھٹاؤں کے برسنے کے بعد کھلے اور دھلے آسمان پر قصوت اور بھگتی کی توس قرح نظر آئی۔ ناک نے بھی خدا کی بکتائی اور پریت کے گیت گائے، یہ شہلی کا دلن ہے، حمید الدین فراہی، اسی سرزمین کی گود میں پیدا ہوئے۔ اقبال ہیل کی شاعری کے سحر خیز نغمے آج بھی یہاں کی فتادوں میں سنائی دیتے ہیں۔ ایودھیا سنگھ آپادھیائے ہری یودھ نے یہاں خیم لے کر ہندی ادب کے چہرے پر الباز لگ دینے چڑھایا کہ آج بھی اس کی چمک دیک باقی ہے۔ اسی دیک کے ایک گاؤں میں

سادہ لوح انسانوں کے درمیان اٹھ کر راہل نے علم کی جوت سے جوت جلائی۔ مزہبی تہذیب اور تاریخی رشتے جوڑے، اُنھی ہوئی بسانی اور فکری گتھیوں کو سلجھایا اور اشتراکیت کی طرف رُخ کیا تو ظلم کی جھاڑوں میں دم لینے کے لیے تیار ہو گئے۔ سوچ کی تازہ ہوائیں جل پڑیں۔ بندراتے کو کھول دیا اور دھرتی کے واسیوں کے ہونٹوں پر مسکراہٹ جگانے میں لگ گئے۔

جس طرح سے متناطیس لوہ چور کو اپنی طرف کھینچتا ہے اسی طرح شہر اور قصبات دیہی علاقوں اور گاؤں کو اپنی کشش میں باندھ لیتے ہیں جس کی وجہ سے ان علاقوں پر شہری اور قصباتی اثر پڑنے لگتا ہے۔ اس دیار کا مشہور پُرانا قصبہ نظام آباد ہے، جو ترقی پسندی سے بے نیاز ہو کر اپنی پرانی وضع پر قائم ہے۔ شمال میں اس کے پاس سے گزرتی ہوئی ٹرانس ندی اپنی اظہر کنواری چال کو آج تک بھولی نہیں ہے۔ یہ قصبہ مٹی کے برتن کی صنعت کے لیے مشہور ہے جس کی وجہ سے اندرون ملک اور بیرون ملک میں اس کی شہرت ہے، ضرورت اور سجاوٹ کی چیزیں مٹی سے تیار کی جاتی ہیں، برتن کی مٹی نہ بہت بچی ہوتی ہے نہ زیادہ بچی ہوتی ہے، دل ٹوٹنے پر آہ، چوڑی ٹوٹنے پر چھٹک اور شیشہ ٹوٹنے پر آواز ہوتی ہے لیکن ان برتنوں کی ٹوٹ بے آواز ہوتی ہے، خوبصورت رنگوں کا استعمال اور مٹلے کاری ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کے دور میں گواہی ایک خاندان یہاں آکر آباد ہو گیا۔ وقت کے ساتھ ساتھ خاندان اور کام بڑھتے گئے، اب بھی مٹی کے بنے ہوئے انسانوں نے مٹی سے اپنا رشتہ نہیں توڑا ہے۔ اورنگ زیب بادشاہ کی، نوائی مسجد، گرد و دارہ اور مندر کے وجود میں تہذیبی ہم آہنگی کی مثال پائی جاتی ہے۔ ان کی الہامی پھوار ہوتی رہتی ہے۔ سلاطین شرقی کے عہد میں جو پور صرف دار السلطنت ہی نہیں تھا بلکہ علماء، فضلاء اور صوفیائے کرام کا مرکز بھی تھا۔ نظام آباد جون پور کے سلسلہ مشائخ سے جڑا ہوا تھا۔ میر علی عاشقان جون پور سے منتقل ہو کر نظام آباد میں مقیم ہوئے اور ایک عرصے تک شطاری سلسلے کے صوفی عبدالقدوس قلندری کی صحبت میں رہ کر طریقت کی تربیت حاصل کی۔ پھر قصبہ سرانے میں مستقل آباد ہو گئے، یہاں کی فضا میں مختلف تہذیبوں کے رنگ نظر آتے ہیں۔ یہ خطہ خطہ یونان سے کم نہیں ہے۔ یہاں اسبابِ معیشت کی کمی کے باوجود علمی فراوانی، والہانہ دلچسپی، ثقافتی اور معاشرتی چہل پہل پائی جاتی ہے، مسلمان

عربی، فارسی، اردو اور ہندو سنسکرت اور ہندی کے کارناموں سے مالا مال ہیں۔ دونوں طبقے کے لوگ اپنے اپنے خاص دائروں کے اندر پناہ گزین ہیں، اس بات کی کمی کا احساس ہوتا ہے کہ یہ لوگ علمی اور تخلیقی صلاحیتیں رکھتے ہوئے آپس میں تبادلہ خیالات تو درکنار ایک دوسرے سے نا آشنا نظر آتے ہیں۔ اگر ہم علامہ شبلی نعمانی، مولانا حمید الدین فراہی، اقبال ہسپل، مولانا اسلم جیراجپوری، مولانا امین احسن اصلاحی، کیفی پڑیا کوٹی، احتشام حسین، غلیل الرحمن اعظمی، کیفی اعظمی، علی جواد زیدی اور نئی نسل کے بعض ابھرتے ہوئے ناموں سے واقف ہیں تو اسی سرزمین کے پنڈت اجودھیا سنگھ، ابادھیائے ہری بودھ، پنڈت کیدار ناتھ پانڈے، راہل، رام چندر سنگھ، ڈاکٹر رستم انند اور دوسری ہستیوں سے کیوں انجان رہیں۔

اس زمانے میں مڈل اور پرائمری اسکول زیادہ تر قصبات میں ہوا کرتے تھے، کہیں کہیں گاؤں میں بھی اسکول ہوا کرتے تھے۔ مکاتب اور پاٹ شالوں میں ابتدائی تعلیم کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ نظام آباد کا مڈل اسکول کافی مشہور تھا۔ ایسا لگتا تھا کہ اس کے اندر کشلا اور نانہہ کی روح سائی ہوئی تھی، اسی اسکول سے ہندی کے مشہور شاعر اور ادیب پنڈت اجودھیا سنگھ، ابادھیائے ہری بودھ نے تعلیم حاصل کی۔ وہیں سے راہل نے، ۱۹۰۷ء میں مڈل کلاس فرسٹ ڈویژن کے ساتھ پاس کیا۔ ان کی پرائمری کی تعلیم قصبہ رانی کی سرائے سے شروع ہوئی۔ درجہ تین تک اردو کی کتابیں پڑھتے رہے۔ اردو زبان جاننے کی وجہ سے اسلام کی بنیادی چیزوں سے بہت کچھ واقف ہوئے۔ اسکول میں پڑھی زبان اپنی زبان ہوتی ہے۔ طلباء کو اردو میں کافی دسترس حاصل ہوتی تھی۔ پنڈت کو ہندی کلاس بنانے کے لیے اردو اساتذہ کی طرف دیکھنا پڑتا تھا۔ دوست احباب کی ٹولی میں ہندو مسلم کا کوئی فرق نہیں پایا جاتا تھا، ہندو گھرانے کے پڑھے لکھے لوگ خاص طور سے کاشمیر فارسی کے عالم ہوتے تھے۔ ان کا ادبی ذوق معیاری ہوتا تھا۔ ہری بودھ جی کی تعلیم پانچ سال کی عمر میں فارسی کے ذریعے شروع ہوئی تھی، علی گڑھ یونیورسٹی میں میرس طالب علمی کے زمانے کے ساتھی سریندر ناتھ چندر ویدی اور راجندر ناتھ چندر ویدی کے والد دبا سنگھ چندر ویدی نے فارسی ادب کا گہرا مطالعہ کیا تھا، فارسی شاعری کے ریا تھے، اکثر فقہ سے انہوٹھی کی لائبریری سے فارسی شعراء کے دوادین منگایا کرتے تھے۔ جامی اور عربی کو خاص طور

سے پسند کرتے تھے۔ اسلام اور ہندو دھرم کے اندر سچائی کی کھوج میں بھٹکتے رہتے تھے، کیونکہ ان کو بڑے بڑے مذاہب کے اندر انسانیت ناقابل تقسیم نظر آتی تھی، ایسا لگتا تھا کہ وہ سمندر کے کنارے پیاسے کھڑے ہیں۔

نظام آباد کے شمال مشرق میں اعظم گڑھ شہر اٹھارہ کلومیٹر کی دوری پر آباد ہے۔ جنوب کی طرف حمید الدین فراہی کا گاؤں پھر یہاں چھ کلومیٹر کے فاصلے پر ہے۔ اسی جانب اقبال ہسپتال کے گاؤں بڈہیریا کی دوری دس کلومیٹر ہے۔ شمال اور مشرق کی طرف شبلی کے گاؤں بندول کا فاصلہ پچیس کلومیٹر ہے، مشرق کی جانب جو سڑک رانی کی سرائے تک جاتی ہے چھ کلومیٹر کی دوری پر سڑک سے ملا ہوا شمال جانب پندہ گاؤں راہل کی جائے پیدائش ہے، جہاں ان کا ناخضیال تھا۔ ان کا آبائی گھر کینلا گاؤں میں تھا جو اعظم گڑھ ریلوے اسٹیشن سے جنوب مشرق کی جانب چار کلومیٹر کے فاصلے پر آباد ہے۔ پندہ سے اس کی دوری تیس کلومیٹر ہے۔ مختلف تحریروں میں اس کو کینچا یا اکونا بھی لکھا گیا ہے، ان کی پیدائش اتوار کے روز ۹ اپریل ۱۸۹۳ء میں ہوئی۔ وہ چار بھائی تھے اور ایک بہن جس کا بچپن میں انتقال ہو گیا تھا۔ بھائیوں میں سب سے بڑے راہل تھے۔ بچپن کا نام کیدار ناتھ پانڈے تھا۔ باپ کی تلخ مزاجی اور نانا کی والہانہ محبت نے قید مقام کی بندشوں کو توڑ دیا تھا، نانا اور نانی کے اتنے دلارے اور پیارے ہوئے کہ گھر کا منہ بہت کم دیکھا، ماں کی ممتا، باپ کا ملطراق اور عجب داب بھی کام نہ آیا۔ اگر صبح کو گئے تو شام تک واپسی ضرور ہوتی تھی، مشرق میں لڑکی کا پہلو نٹھی کا بچہ میکے میں پیدا ہوتا ہے، لیکن بعد میں باپ کے گھر آ جاتا ہے مگر راہل ناخضیال کے ہو کر رہ گئے۔ گھر والوں کا یہ خیال بنتے ہی ہوتا گیا کہ ناخضیال میں رہنے والا لڑکا بگڑا گیا اور ہاتھ سے نکلتا گیا، لیکن ان کا بچپن پاکدامنی میں کھلتا رہا، دوستوں کے ساتھ کھیل کود اور ہاتھ پائی بھی ہوتی تھی، گاؤں کی گلیوں میں گلی زنگا بھی ٹھنکتا تھا، میدانوں میں کبڈی ہوتی تھی۔ لوکی گرمی، سردی کی پکپی اور برسات کی برم جھرم سے بے نیاز باخوں اور کھیتوں میں کلیلیں بھی بھری جاتی تھیں، پاس کی پوکھری میں نہانا، تیرنا اور چھپچھل کھیلنا مزہ دیتا تھا، رات دن کھیل کود کی دھن میں سانپ، کچھو، اپنا زہر خود پی کر رو پڑا ہو جاتے تھے۔ کانٹوں کی جھین گلی کی نرمی اختیار کر لیتی تھی، جب کچھ ہوشیار ہوئے تو ان کے

نانا رام شرن پاٹھک نے وہاں سے دو کلومیٹر کی دوری پر قصبہ رانی کی سرائے پر انمیری اسکول میں داخل کر دیا۔ ان کے والد گوروہن بانڈے کے یہاں گاؤں میں کاشت ہوتی تھی، اگر راہل وہاں پہنچ جاتے تو باپ کا ہاتھ بٹاتے لیکن ان کی لامحدود صلاحیتیں بٹ جاتیں اور فنا ہو جاتیں، نانا کے پاس بھی کھیتی تھی لیکن وہ تو گھر کا سنگار بن کر رہ گئی تھی کیوں کہ وہ فوج میں نوکری کرتے تھے، ان کی تنخواہ خاندان اور کھیتی کے چھروں پر خوش حالی کا رنگ بڑھاتی تھی۔ راہل نے جب پر انمیری کلاس پاس کر لیا تو اس کے بعد نظام آباد مڈل اسکول میں داخل ہو گئے۔ اسی دوران ان کے ۱۶ سالہ گیارہ سال کی عمر میں شادی کر دی۔ نانا نے جب نواسے کو صرف کتابوں کی دیک بٹے دیکھا تو ان کو اسباب میشت کی فکر ہوئی تو ایک روز پریشانی میں کہہ دیا کہ اگر ہر وقت پڑھتا ہی رہے گا تو یہ جو گھر میں آئی ہے تو اس کا کیا ہوگا۔ راہل کی زندگی کے تاروں میں ٹھٹھیں لگی اور ایک جھنکار اٹھی۔ بارہ یا تیرہ برس کی عمر میں گھر چھوڑ کر بنارس چلے گئے۔ گھر چھوڑنے کی بناء مختلف ہو سکتی ہیں، مکمل جنسی آشنائی کے بغیر بیوی کی ذمے داریوں سے ان کے بچپن کو اضطراب اور کش مکش سے دوچار ہونا پڑا۔ شادی ان کی مرضی کے خلاف ہوئی تھی، بیوی رام دلاری ان سے عمر میں دو چار سال بڑی تھیں۔ ان کی عمر ابھی لڑکپن کے ڈھال سے نیچے نہیں اترتی تھی، نا اخیال کے بجائے اگر اپنے گھر ہوتے تو ذمے داریوں سے نکلنا مشکل ہوتا۔ نانا چونکہ فوج میں ملازم تھے اس لیے ان کو جگہ جگہ کی کہانیاں سناتے تھے تو ان کے دل میں دنیا دیکھنے اور گھومنے کی تمنا جلتی تھی، بچپن کی تیسری کلاس کی اُردو کتاب (مرتبہ مولوی محمد اسماعیل) کے اندر یہ شعر پڑھا جو ان کو بخوبی یاد تھا:

سیر کر دُنب کی غافل زندگانی پھر کہاں؟

زندگی بھی گر رہی تو جوانی پھر کہاں

اس شعر نے ان کو نگہ لگا کر کھیر د بنا دیا اور بیروں میں پکر ڈال کر گھوم کر بنا دیا۔ کرن بن تو ماہن چور بنے لیکن راہل گھی چور بنتے بنتے رہ گئے۔ ایک مرتبہ بھائی بہن ل کر چھینکے سے گھی کی ہڈیاں تار رہے تھے جو گر کر ٹوٹ گئی اور دوسیر گھی بیکار ہو گئی۔ ڈر کے مارے خون خشک ہو گئی۔ ان کاوتی کینلا میں باپ کے پاس تھیں اگر نانی ہوتیں تو یہ شودھا بن جاتیں۔ گھر

سے بھاگ نکلنے کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہیں تھا اور قدرت نے جو ان کو صلاحیتیں عطا کی تھیں ان سے باہر نکلنے کے لیے جو الا نکھی کا پھٹنا بھی ضروری تھا۔ اپنے شوق کا چراغ لے کر علم کی تلاش میں نکل پڑے۔ عمل نے یقین پیدا کیا اور مشکل آسان ہوتی گئی، 'دور دراز کے راتے ان کو پکارتے رہے' اپنے سفر میں نہ رکتے تھے نہ ٹھکتے تھے، ہر دم روال ہر دم دوال، 'جوال رہتے تھے' امید اور ناامیدی کی سرحدیں توڑتے ہوئے آگے بڑھتے رہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا کسی میں ان کی شادی کر دی گئی، 'مگر انھوں نے قبول نہیں کی'، 'یہ عمر کھیلنے کو دینے، پڑھنے پڑھانے، سیکھنے اور جاننے کی ہوتی ہے۔ ایسے میں اگر شادی ہو جائے تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے بھٹے میں دانہ پڑنے سے پہلے ہی بھون کر کھالیا جائے۔ گھر میں یہی آگئی جیسے جنگل سے ایک ہرنی پکڑ کر باندھ دی گئی، 'دھر پاتو ہرن رستی تڑا کر بھاگ گیا' یعنی رابل نے گھر چھوڑ دیا، 'رام دلاری دیوی کا قد دراز، تھیکے تھیکے نقش، آنکھیں جمیل کی گہرائی لیے، گندری رنگ، سر پر گندھے اور ڈھکے ہوئے بال، خاموش طبیعت، گھر والوں کا لالہ اور خیال رکھتے ہوئے بھاتی اور خرماتی ہوئی اپنے کام میں لگی رہتی تھیں، لیکن رابل کی یاد ہمیشہ سوچ کے سمندر میں ڈبوئے رہتی اور غور و خوض سے کبھی غافل نہیں ہونے دیتی۔ رام دلاری دیوی کے لمحات مختصر لیکن رات کی گھڑیاں بڑی ہوتی تھیں، گھر کا کام کاج بڑی تندہی سے کرتی تھیں، 'برتن مابخنے کے بعد جب بچتی ہوئی تھال کے اندر اپنے رنگ روپ کی جھلک نظر آجاتی تھی تو آشاؤں کی چھپی ہوئی بجلی من کے بادل میں چمک جاتی تھی، نہ کو کستی تھی نہ باغ و زین پر گرتی تھی، آشاؤں کے سائبان میں رہنے والا کبھی مڑتا نہیں، ان کے من کے اندر جیسی آسودگی اور دلہانہ عشق کا جذبہ کنڈلی مارے بیٹھا ہوا تھا۔ 'عقائد' اعمال، رسم و رواج جامدات دار میں لپٹی سیٹا گھر میں موجود تھی، بھگوان کی پوجا میں انہماک کی وجہ سے تسکین ہوتی تھی اور ایہی سے نجات حاصل ہوتی تھی، آخر زندگی پر مڑتی چھانے لگی، شباب غم و اکام کے گہر میں چھپت گئی، وقت سے پہلے بہار کی موجودگی میں جدائی کو خزاں نے پامال کر دیا، دل کی دھڑکنیں نوحہ بن گئیں، بھنے ہوئے ہونٹوں پر خضب ناک بددعا ترپنے کے بجائے کوئی فریاد ضرور دیکھتی تھی جذبات کی جھٹی ملگتی رہتی تھی، پیاملن کی آس کی رنگیں پچکاری پورے جنوں کو شراہ کرتی تھی، 'عمر کی

دھلان کے ساتھ ساتھ بالوں کے اندر چاندنی پھٹکنے لگی، جاگتی آنکھوں میں راہل اس طرح یاد آتے تھے:

سونا لینے پی گئے، سونا کر گئے دیس

سونا ملا نہ پی لے، روپا ہو گئے کیس

مرد اگر گھر سے نکل جاتا ہے تو دوبارہ لوٹ کر آ سکتا ہے، اس کے لیے گھر کے دروازے ہمیشہ کھلے رہتے ہیں لیکن عورت کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایک عرصے کے بعد راہل کی واپسی ہوئی، اس وقت رام دلاری دیوی کی عمر تقریباً پچاس برس کی ہو گئی تھی، گھر کے اندر جب ان کے پاس گئے تو اس وقت وہ ایک چارپائی پر بڑبی ہوئی تھیں۔ ان کو دیکھنے کے بعد آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے، اور کچھ نہ کہہ سکیں، ان کے دل کے جذبات کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے:

بھولے بن کر حال نہ پوچھو بیٹے ہیں انکی تو بہنے دو

جس سے بڑھے بے چینی دل کی ایسی تسلی رہنے دو

راہل کے اوپر اس کا کافی اثر پڑا۔ اپنے جذبات پر اس طرح قابو پایا جیسے دیا کے دھارے کو موڑ دیا اور پھر اٹے پاؤں واپس ہوئے۔ انھوں نے اپنی مشہور تصنیف کینلا کی کتھا کے اندر اپنی آپ بیتی لکھتے ہوئے ان لمحات کا ذکر بڑے دردناک انداز میں کیا ہے۔ راہل کی دوسری شادی روس کے اندر ایک روسی عورت مولا سے ہوئی تھی جس سے ایک بچہ پیدا ہوا جس کا نام تھا ایگور راہل دیرج۔ روسی خاتون کے مطابق ان کی بیوی ان کے ساتھ نہیں آ سکتی تھی۔ پھر پریار ان کی شریک حیات بنیں جو پہلے ان کی ٹائپسٹ تھی۔ ان کی شادی ۱۹۵۷ء میں ہوئی تھی۔ بڑھتی ہوئی عمر کے لحاظ سے اب وہ لکھنے پڑھنے کا کام خود زیادہ نہیں کر سکتے تھے۔ ان خاتون کی مدد سے ان کا کام پورا ہوتا تھا۔ اس وقت ان کی عمر ۶۴ سال کی تھی۔ اس بیوی سے دو بچے تھے۔ ایک لڑکا جیا اور لڑکی جینا۔

راہل کے والد گوردھن پانڈے اور ماں کلوتی دونوں کا مذہب سے والہانہ لگاؤ تھا۔ سناٹن دھرم کے ماننے والے تھے۔ دشنو، رام اور کرشن کی پوجا ہوتی تھی سانگریٹائن پنڈت تھے راہل نے اسی مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی جو ماں باپ کا مذہب تھا وہی ان کا بھی ہو گیا۔ بچپن

میں وہ بھی بڑے کٹر مذہبی تھے، درگا پوجا کی طرف کافی مائل تھے ایک مرتبہ نو روز تک درگا درشن کے لیے پوجا کرتے رہے، منتر پڑھتے رہے، گیان دھیان سے لگے رہے لیکن درگا درشن نہیں ہوا پھر ایک کارڈ پر لکھ کر چھوڑ دیا کہ میرا پانی جسم کہیں نہ کہیں غلطی کر رہا ہے جس کی وجہ سے درشن نہیں ہو رہا ہے۔ اس قدر مایوس ہوئے کہ دھتورے کا بیج کھانے کے بعد خود کشی کرنا چاہتے تھے کہ اسے ختم میں درگا درشن ہوگا۔ بنارس پہنچنے کے بعد مذہب کی معلومات کے لیے سنسکرت زبان سیکھنے کے بعد ویدوں کو سمجھ ڈالا، راہل جب بنارس سے بہار میں پرسا کے مقام پر پہنچے تو Ekma (یکما) سے ایجنٹ ان کو پکڑ کر مہنت کے پاس لے گئے۔ اس وقت مٹھ کے سربراہ بابا رام اوداس تھے، سادھوؤں سے مل کر ان کو گرم تیلی سے داغ دیا تاکہ وہ مٹھ کے ہو کر رہ جائیں۔ ارباب دیر کو راہل تندرست، خوبصورت اور کام کے نظر آئے۔ وہ انھیں مہنت بنانے کا ارادہ رکھتے تھے، لیکن کچھ دنوں کے بعد راہل نے پرسا چھوڑ دیا اور اوجھیا پہنچ گئے۔ وہاں ویدک دویالے چلانے کی کوشش میں لگ گئے، لیکن کامیاب نہیں ہوئے۔ اب ان کے اوپر آریہ سماج مذہب کا رنگ چڑھنے لگا۔ پھر آگرے کی ایک ہاتھ شالہ میں پکڑ ہو گئے جہاں ان کو رہنے بسنے کی آسانی تھی، اب پوری طرح سے آریہ سماج مذہب کے پیرو بن گئے۔ ہنڈت دیا نند کا ایک ایک لفظ سچ نظر آنے لگا۔ آریہ سماج کا پرچار بھی شروع کر دیا۔ یہاں پر بھی وہ اسکول چلانے کی کوشش کرتے رہے لیکن چلا نہیں سکے۔ زندگی اور خیالات کے اتار چڑھاؤ کے درمیان مذہبی رجحانات میں تبدیلیاں بھی ہوتی رہیں۔ اب انھوں نے بدھ مذہب اختیار کر لیا۔ اس مذہب کو پوری طرح سے سمجھنے اور جاننے کے لیے ۱۹۳۵-۳۶ء میں اُس وقت کے مستند عالم محقق Scherbetky کے پاس لینن گراڈ پہنچ گئے۔ بدھ دھرم کی دو مشہور شاخیں ہیں، مہایان اور جیریان۔ جیریان میں خدا کا کوئی تصور نہیں ہے، وہاں سب کچھ کرم ہوتا ہے۔ مہایان کے ماننے والے گوتم بدھ کی مورتی پوجتے تھے، آواگون کے قائل تھے۔ فیوں اور سا ہوکاروں سے اپنا جوڑ توڑ بھی رکھتے تھے۔ راہل جیریان فرتے کے ماننے والے تھے۔ یہاں تک کہ کیونسلوں پر زور ڈالا کہ جب اس فرتے کے اندر خدا کا کوئی تصور نہیں ہے تو اس کو مان لینا چاہیے۔ بدھ مذہب کا گہرا اثر ان کی زندگی پر کافی عرصے قائم رہا۔ اس مذہب کی سچائی اور حقیقت کی کھوج

میں انھوں نے بہت سے مالک کا سفر کیا۔ مثلاً لنکا، تبت، جاپان، کوریا، پنچوریا، چین، لینن گراؤ وغیرہ۔ اسلامی تعلیمات سے وہ متاثر تھے۔ اسلام کے فلسفہ حیات سے واقف ہونے کے لیے چھ ماہ عرب مالک میں رہ گئے تھے۔ امام غزالی کی کتاب احیاء العلوم کا مطالعہ ترجمے کی مدد سے کیا۔ ابن رشد اور دوسرے مسلم مفکرین کے خیالات سے روشناس ہوتے رہے۔ بُدھ مذہب کی خوبیوں کے متلاشی راہل نے سب سے پہلے لنکا کا سفر اختیار کیا، جہاں کی سرزمین بہت پہلے ہمارا اہم انوک کے بیٹے مہندر اور بڑی سنگھ ترا بُدھ مذہب کی اشاعت سے اسودگی حاصل کر چکی تھی، جہاں اس مذہب کو جاننے اور سمجھنے کے آگے آتے ہوئے جذبات نے اُن کو وہاں پہنچا دیا۔ ۱۹۳۰ء میں جب وہ لنکا میں تھے تو بُدھ ہونے کی وجہ سے ان کو وہاں "دامودر سوامی" کے نام سے بھی پکارا جاتا تھا۔

لنکا جانے سے پہلے راہل کو تجسس کے سیل رواں نے ہمالیہ کی گود میں بھی پہنچایا۔ اور وہ لاٹاؤں کا بھیس بدل کر تبت میں وارد ہوئے۔ تبتی زبان کے علاوہ سنسکرت میں بھی خاصا سرمایہ تھا، بھوزے کو کوئی خبر نہیں دینے جاتا کہ فلاں فلاں مقام پر پھول کھلے ہیں لیکن وہ پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح راہل یہاں مختلف ذخیروں پر پہنچ گئے، ان کی دستک پر انمول خزانوں کے حافظ لا ما پڑک جاتے تھے، اپنی چندھیائی، گہری اور نیم باز آنکھوں سے ان کو تعجب ہو کر دیکھتے تھے، ان کی جستجو اور لگن کو دیکھتے ہوئے سارے خزانے اُگل دیتے تھے، اس قسم کی تقریباً چار سو کتابیں مخطوطات اور طغریں اکٹھا کیے جن کا کسی کو علم نہیں تھا۔ پھر بائیس چھروں پر لاڈ کر نیپال کے راستے ڈرگ گری کی گچھاؤں کو پار کرتے ہوئے اپنے ویس ہندوستان لائے۔ اس وقت ان فنون کے لیے انگلینڈ کے پرنس آف ویز میوزیم کی طرف سے ایک لاکھ روپے کی پیش کش کی گئی لیکن راہل نے انکار کر دیا، مخطوطات اور نایاب کتابوں کی قیمت ادا کرنا ناممکن تھا، اس قیمتی ذخیرے کا بڑا حصہ کاشی پر شاہ جیو مال کے ذریعے پٹنہ لائبریری (Patna Library) کو دے دیا گیا، کہا جاتا ہے کہ اس کا کچھ حصہ جنوبی لنکا بھی بھیجا گیا، راہل نے بھی اس مواد سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔

راہل کی مادری زبان ہندی تھی لیکن زبانِ دانی کا یہ سلسلہ وقت کے ساتھ ساتھ دراز

اور وسیع ہوتا گیا، نظام آباد ڈل اسکول میں داخل ہونے کے بعد اردو زبان سے اچھی طرح واقف ہو گئے، گھر سے نکلنے کے بعد جب بنارس پہنچے تو آشرم میں ان کے کھانے اور رہنے کا ٹھکانا ہو گیا۔ اگرچہ ان کے رشتے کے خالہ زاد بھائی وہاں موجود تھے لیکن انھوں نے ان کا سہارا نہیں لیا، اگر ایسا کرتے تو ان کا مقصد پورا نہیں ہوتا، فرق اتنا بڑا کہ اپنے گھر کے بجائے دوسرے کے گھر پڑ جاتے، پھر ان کو وہ کامیابی نہیں حاصل ہوتی جو بعد میں ہوئی، وہاں ہندوتوں سے سنسکرت پڑھنا شروع کر دیا۔ آگرے میں مولوی ہمیش پرشاد سے انگریزی، فارسی اور عربی پڑھی۔ کلکتہ تو بار بار جانا پڑا، وہاں انھوں نے انگریزی زبان پر دسترس حاصل کر لی ۱۹۲۷ء میں ان کے علم اور زبان دانی کی شہرت ہو گئی۔ لاہور کے اندر مشنری اسکول میں پڑھنا شروع کر دیا۔ لٹکا میں جب استاد بنے تو پالی زبان بھی سیکھ گئے۔ ہندی زبان پر جب مزید دھیان دیا تو ہندت ہو گئے۔ ہندی شاعری کے رجحانات اور اس کی لغت چھاپ دی۔ ہندی زبان اور اس کی تاریخ کے بارے میں جنوبی ہند میں جم کر کام کیا۔ ان کے خیال میں ہندی زبان کی تاریخ ساتویں صدی سے شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی ثابت کیا کہ کس طرح سنسکرت کی کوکھ سے ہندی پیدا ہوئی۔ علاء الدین خلجی نے ملک کا فورے ذریعے دکن میں دیوگری پر حملہ کیا تاکہ کسی نہ کسی طرح دکن کو بھی اپنی حکومت کے دائرے میں شامل کر لیا جائے، اس کے پہلے مسلمان حکمرانوں کی کوششیں رائیگاں گئی تھیں۔ کم و بیش یہی خیال محمد بن تغلق کو بھی سستا رہا کہ دکن پر صرف فوج کشی سے کام نہیں چلے گا بلکہ وہاں پر مسلم آبادی اور مسلم معاشرہ اس مسئلے کو حل کر سکتا ہے اسی لیے اس نے راجدھانی کو دلی سے دیوگری یعنی دولت آباد منتقل کر دیا۔ یہ تدبیر تو زیادہ کامیاب نہیں رہی لیکن دلی کی معاشرت اور زبان وہاں ضرور پہنچ گئی۔ فیروز تغلق کے زمانے میں دلی میں حالات کے تحت پوربی زبان کا ذائقہ محسوس کیا جانے لگا اور فارسی کی گرفت کچھ ڈھیلی پڑی۔ مثال کے طور پر مولانا داؤد کی نظم ”پندیان“ پیش کی جا سکتی ہے۔ پندرھویں اور سولھویں صدی کا شاعر اشرف بیسا بالی ارض دکن میں پیدا ہوا۔ اس کی مشہور نظم ”نوسر بار“ ہے جس میں وائٹھ کو بلا کا ذکر ہے۔ جو زبان اس نے استعمال کی ہے اس میں فارسی، اردو، ہندی اور علاقائی بول چال کی آمیزش پائی جاتی

ہے۔ اس دور میں اسی سرزمین کا دوسرا مشہور شاعر فخر الدین نظامی بیدری تھا جس کی لکھی ہوئی "شہزادی کم راؤ پدم راؤ" کافی مشہور ہوئی۔ دوسرے لسانی اثرات کے ساتھ ساتھ اس کی شاعری کی زبان پر مرہٹی زبان کا گہرا اثر ہے۔ سولہویں صدی میں بہینیوں کے دور حکومت میں مرہٹی آمیز ہندی زبان کا خاصہ اثر تھا۔ ان دنوں گوگلنڈہ کا شہرت یافتہ شاعر فیروز بیدری تھا۔ اس کی خاص نظم "پریت نامہ" تھی۔ اس وقت بیدر بہینی حکومت کی راجدھانی تھی۔ اسی دور میں احمد نگر کا خاص شاعر حسن شوقی تھا۔ وہ صرف غزل گو شاعر نہیں تھا بلکہ شاعری میں بھی اس کا مقام تھا۔ ابراہیم شاہ کی وجہ نگر پر فتح ہوئی اور اس فتح نامے کو شاہ نے منظوم کیا۔ جب عادل شاہ کی شادی تاج بیگم سے ہوئی تو اس نے مینر بان نظم کو مکمل کیا۔ سترہویں صدی میں بیدر اور گوگلنڈہ کا قابل ذکر شاعر غواصی تھا۔ جس کی مشہور نظم "مینا ستوتی" ہے عظیمی قطب شاہ نے بھاک نگر یعنی حیدر آباد بسایا۔ بادشاہت کی باگ ڈور سنبھالی اور شاعری میں نام پیدا کیا۔ اس کی شاعری میں عوامی بول چال کے علاوہ ملگو زبان کے اثرات بھی پائے جاتے ہیں۔ گوگلنڈہ دکن میں سترہویں صدی کا نامور شاعر وہی تھا۔ وہ ہندوستانی زبان استعمال کرتا تھا۔^{۱۱} بندہ نواز کی تعریف میں نظمیں مرتب کرتا تھا۔ اس کے علاوہ خواجہ بندہ نواز، 'برہان الدین' ملا دہی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

راہل نے اسی بات پر زور دیا کہ کھڑی بولی مسلمانوں کی آمد کے بعد پیدا ہوئی جس کو دکنی زبان اور ادب کہا گیا۔ اس نے سب سے پہلے اسی زبان اور ادب اور شاعری کو جمع کیا۔ ان کو دیوناگری رسم الخط میں تبدیل کیا، اس پر نوٹ لکھا، شاعروں کی شاعری، ادب اور ان کی زندگی کے بارے میں خاکہ پیش کیا۔ مشکل الفاظ کے معنی لکھ کر شائع کیے۔ اسی کے ذریعے لوگوں نے جانا کہ دکنی ادب کا تعلق ہندی ادب سے ہے، شمالی ہند کا ہندی داں طبقہ آج بھی زیادہ باخبر نہیں ہے۔^{۱۲} یہ ہندوستانی زبانوں کے پنڈت تو تھے ہی غیر ملکی زبانوں کے بھی ماہر تھے۔ بہت ساری زبانوں پر دسترس حاصل تھی، مثلاً ہندی، 'اردو' عربی، 'ہیتی'، 'چینی'، 'روسی'، 'انگریزی'، 'فرانسیسی'، 'سنگھلی'، 'جاپانی'، 'پالی'، 'پراکرت'، 'اپسنیش'، 'بھوجپوری' وغیرہ۔ اس کے علاوہ نئی زبانوں سے بھی واقف تھے، اس طرح وہ چھتیس زبانوں کو جانتے تھے، دو خاص مقاصد کے تحت

انہوں نے بہت ساری زبانوں پر عبور حاصل کیا۔ اول بدھ دھرم کی کتابوں کا مطالعہ دوسرے دس دس کی سیر۔ زبانوں کی تاریخ، چلن اور ان کی باریکیوں کے جاننے والے تھے، یعنی ماہر سائنات تھے، لیکن زبانوں کی قواعد اور ان کی پیچیدگیوں پر زیادہ عمل نہیں کرتے تھے۔ وہ تو صرف زبانوں کے جادوگر تھے، نہ زبان تک اپنے کو محدود کرتے تھے نہ زبان کو باندھتے تھے، وہ چلتے رہتے تھے اور زبان بھی ان کے ساتھ ساتھ چلتی رہتی تھی۔ وہ سادہ زبان استعمال کرتے تھے اس لیے ان کی تحریر میں عوام کی دلچسپی پائی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی شہور کتاب پہلی دکنی ہندی کا دھارا اور دوسری کوش یعنی لغت۔

علم و دانش اور شعور کا صرف ایک شخص میں جمع ہو جانا بڑی نایاب بات ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ راہل بہت ساری خوبیوں کے مالک تھے، مختلف زبانوں پر دسترس رکھتے ہوئے علیحدہ علیحدہ علوم کا گہرا مطالعہ تھا۔ ان کی مختلف علم و فن کی کتابیں ان کی صلاحیتوں کا چراغ جلاتی ہیں۔ لکھنے کا کام زیادہ تر ہندی میں ہوا تھا لیکن اپنی ڈائری سنسکرت میں لکھتے تھے۔ ایک پچاس سے زائد کتابیں لکھی گئیں۔ مطبوعہ کتابوں کی تعداد ایک سو انیس ہے۔ ہزاروں مضامین لکھے گئے جو مختلف اخبارات اور رسائل میں چھپتے رہے اور کچھ غیر مطبوعہ بھی رہ گئے۔ ناول، انش، بھوجوری ناول، سفر نامے، سیاحت، تربیت، سوانح عمری، خودنوشت، فلسفہ، سیاسیات، سائنس، ادب، تاریخ وغیرہ مختصر طور پر کچھ کتابوں کی فہرست پیش کی جاتی ہے:

ناول اور کہانیاں (مطبوعات):

ستھی کے بچے (۱۹۳۵ء)، جینے کے لیے (۱۹۴۰ء) سنگھ سینا پتی (۱۹۴۴ء) بچے پورہ (۱۹۴۴ء) والگے سے گنگا (۱۹۴۴ء) مدھر سوپن (۱۹۴۹ء) بہر رنگی مہو پوری (۱۹۵۳ء) دمتر یا تری (۱۹۵۴ء) کینلا کی کتھا (۱۹۵۵ء) سپت سندھو۔

(ترجمہ):

شیطان کی آنکھ (۱۹۲۳ء) دمتری کے گرجہ میں (۱۹۲۳ء) جادو کا ملک (۱۹۲۳ء) سینک کی ڈھال (۱۹۲۳ء) وائیدا (۱۹۴۴ء) جو داس تھے (۱۹۴۴ء) انا تھ (۱۹۴۸ء) آدین (۱۹۵۱ء) سورنور کی موت (۱۹۵۱ء) مشاوی (۱۹۵۲ء)

لغت نویسی

شاسن شبدکوش (۱۹۴۸ء) راشٹریہ بھاشا کوش (۱۹۵۱ء)

سوانح نگاری

میری جیون یا ترا (دو جلدیں، ۱۹۴۴ء) 'سردار پرتھوی سنگھ' (۱۹۴۴ء)، 'نئے بھارت کے نئے نیتا' (۱۹۴۴ء) 'راجستھان ونواس' (۱۹۵۳ء)، 'بچپن کی کھرتیاں' (۱۹۵۳ء)، 'آیت سے دستان' (۱۹۵۳ء)، 'استان' (۱۹۵۴ء)، 'لینن' (۱۹۵۴ء)، 'ماوزے تنگ' (۱۹۵۴ء)، 'گھمکڑ سوامی' (۱۹۵۶ء)، 'اسپیوگ کے میرے ساتھ' (۱۹۵۴ء)، 'بچن کامیں کرگئے' (۱۹۵۶ء)، 'درچندر سنگھ گڑھوالی' (۱۹۵۷ء)

فلسفہ و مذہب

ویگیا تک بھکتی داد (۱۹۴۲ء)، 'ورن دگ ورشن' (۱۹۴۲ء)، 'یودھ ورشن' (۱۹۴۲ء)، 'بورہ جریا' (۱۹۳۰ء)، 'دھم پد' (۱۹۳۳ء)، 'مجم نکلے' (۱۹۳۳ء)، 'ونے پنک' (۱۹۳۸ء)، 'دیگر نکلے' (۱۹۳۵ء)، 'مہا ناوبھ' (۱۹۵۶ء)

سیر و سیاحت

سویت بھومی (دو جلدیں، ۱۹۳۸ء)، 'سویت مدھیہ ایشیا' (۱۹۴۷ء)، 'کٹریش' (۱۹۴۸ء)، 'دارجلنگ پرتیچے' (۱۹۵۰ء)، 'کمپوں' (۱۹۵۱ء)، 'گڑھوال' (۱۹۵۲ء)، 'نیپال' (۱۹۵۳ء)، 'ہمالیہ برڈیش' (۱۹۵۸ء)، 'جین سار دہرو دون' (۱۹۵۵ء)، 'اعظم گرھ پُراتن' (۱۹۵۵ء)، 'میری لارن یا ترا' (۱۹۲۶ء)، 'نکلایا ترا دلی' (۱۹۲۷-۲۸ء)، 'جبت میں سوارش' (۱۹۳۹ء)، 'میری یورپ یا ترا' (۱۹۳۲ء)، 'میری جبت یا ترا' (۱۹۳۴ء)، 'یا ترا کے پنے' (۱۹۳۴-۳۶ء)، 'جاپان' (۱۹۳۵ء)، 'ایران' (۱۹۳۵-۳۷ء)، 'روس میں بچپن' (۱۹۴۴-۴۷ء)، 'گھمکڑ شاستر' (۱۹۴۹ء)، 'ایشیا کے دو گھم کھنڈوں میں' (۱۹۵۶ء)

سیاست و استعاریت

بامیسویں صدی (۱۹۲۳ء)، 'سامیہ وادہی کیوں' (۱۹۳۴ء)، 'دماغی غلامی' (۱۹۳۷ء)

کی کریں (۱۹۳۷ء) 'تھماری چھ' (۱۹۴۷ء) 'سویت نیائے' (۱۹۳۹ء) 'راہل جس کا پرانہ'
(۱۹۳۷ء) 'سویت کیونسٹ پارٹی کا اتہاس' (۱۹۳۹ء) 'مانوساج' (۱۹۴۲ء) 'آج کی سسائیں'
(۱۹۴۴ء) 'آج کی راج نیٹی' (۱۹۴۹ء) 'بھاگوہن بدلو' (۱۹۴۴ء) 'کیونسٹ کیا جاتے
ہیں (۱۹۵۳ء)

ادب اور تاریخ

دشوکی روپ رکھا (۱۹۴۲ء) 'اسلام دھرم کی روپ رکھا' (۱۹۲۳ء) 'تبت میں
بودھ دھرم' (۱۹۳۵ء) 'پراتو بندھوی' (۱۹۴۹ء) 'آدی ہندی کی کہانیاں' (۱۹۵۰ء) 'دکھنی
ہندی کی کاویہ دھارا' (۱۹۵۲ء) 'مدھیہ ایشیا کا اتہاس' (۱۹۵۲ء) 'سرل'، 'ڈھو' 'کوشل'
(۱۹۵۴ء) 'ترگ ویدک آریہ' (۱۹۵۶ء) 'اکبر' (۱۹۵۶ء) 'بھارت میں انگریزی راہیہ'
کے سنسکرت پاک (۱۹۵۶ء) 'غصہ تلمی رامائن' (۱۹۵۷ء) 'تین نامک' 'پانچ نامک'
(بھوپوری) (۱۹۴۴ء)

سنسکرت

سنسکرت پانچ مالا (۱۹۲۸ء) 'آدھی دھرم کوش' (۱۹۳۰ء) 'گیتتی ماترنا سدھ'
(۱۹۳۸ء) 'پرانڑ وارنک سورتی' (۱۹۳۷ء) 'ہیتو وندو' (۱۹۴۴ء) 'سمبندھ پرکشا' (۱۹۴۴ء)
'نندن سوتر' (۱۹۵۹ء) 'مہا پرپی نرناڑ سوتر' (۱۹۵۱ء) 'سنسکرت کاویہ دھارا' (۱۹۵۵ء)
'پرانڑ وارنک' (انگریزی) 'سنسکرت تالی پوتھی' : 'درشن دھرم وادینائے' (۱۹۳۵ء) 'پرانڑ
وارنک' (۱۹۳۵ء) 'اوسیدر شتک' (۱۹۳۵ء) 'وگرہ وبادرتنی' (۱۹۳۵ء) 'پرانڑ وارنک بھاشیہ'
(۳۶-۱۹۳۵ء) 'پرانڑ وارنک درتی' (۱۹۳۶ء) 'پرانڑ پال سورتی ٹیکا' (۱۹۳۷ء) 'ونے
سوتر' (۱۹۴۳ء)

تبتی قواعد

تبتی بال ٹکن' (۱۹۳۶ء) 'پانچا ولی' (۱۹۳۳ء) 'تبتی ویا کرن' (۱۹۳۳ء)

راہل تو گھسکڑتے ہی لیکن ان کا گھومنا پھرنا سیر و تفریح کے لیے نہیں بلکہ واقفیت اور آگمی کے لیے تھا۔ ان کی زندگی سفر و سفر گزرتی رہی، رنگ و نور کے سیلاب میں اڑتے رہے، انجان جگہوں پر بھی اندھیری راتوں میں جگنو کی طرح اپنی چمک دکھلاتے ہوئے دوڑتے رہے۔ عزم بالجزم پر قائم رہے۔ حمار کے کسی مسافر کی طرح صحرائیں گم نہیں ہوئے بلکہ اپنا ذہنی اور دماغی کرب دکھلاتے رہے۔ پوری دنیا ان کی نگاہوں میں ایک تہن تھی، کسی بھی چمکتی شاخ پر کار آشیاں بندی آسان تھا، تنگی دامان کا احساس نہیں ہونے دیا، صبح کا زب دم تڑپتی رہی اور صبح صادق ابجالا پھیلاتی رہی، یہ بات سوچنے کی دعوت دیتی ہے کہ راہل کسندہ سے اپنی اڑان بھرنے کے بعد سب سے پہلے بنارس کیوں پہنچے۔ بنارس دانش کوہ اور علم کا بھندار تھا، قریب تھا، رشتے داروں کی آمد و رفت سے اہمیت دور ہو گئی تھی، سیاحتوں کے لیے دلکش مقام تھا اور فن کار اپنی نگاہوں میں خوبصورتی کی کشتیاں کھتے تھے، پورا شہر گنگا کے آئینے میں رُخ رنگیں دیکھ کر انجھڑائی لیتا تھا۔ اس کی نصائیں آتما اور پرما کی صدا کو بجتی تھی، ہندوؤں کا کعبہ تھا اور اس کے چہرے پر بین الاقوامی رنگ چڑھا ہوا تھا، اردو کے مشہور شاعر غالب بنارس کے شعل اپنے خیالات کی جھلکیاں شبنمی چراغ دیر میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

تعالی اللہ، بنارس چشم بدور بہشت خرم و فردوس معور
(سبحان اللہ، بنارس کو خدا نظر بد سے بچائے، یہ ایک مبارک جنت ہے، یہ
بھرا پُر فردوس ہے۔)

کہ ہر کس کا اندراں گلشن بمیرد دیگر پیوند جسمانے نیکرود
(کہ جو شخص اس باغ میں پران چھوڑے اس کی آتما (نروان حاصل کر لیتی ہے)
بکھرے جسم کی ادیت سے میل نہیں کھاتی۔)

جمن سرمایہ امید گرود، نرودن زندہ جاوید گرود
(اُس کی امید (نجات) کا سرمایہ چمن بن جاتا ہے کہ وہ مرکز زندہ جاوید
جو جائے گا۔)

شگفتے نیت از کب و ہوا، شس کہ تنہا جاں شود اندر خفا، شس

بنارس کی آب و ہوا کو دیکھتے ہوئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کی نصف
میں صرت آتا ہی آتا رہے۔

زتاب جلوہ خویش آتش افروز بستان بیت پرست و برہمن سوز
(اپنے جلوے کی دھمک سے شعلہ اٹھا دینے والی ایسی مورتیاں جو خود مورتی پر جا
کر ہیں لیکن برہمن کو جلائیں۔)

زسانہ ازادائے شست و شو بہر موبے فوید آبروئے
(اشٹنان کرنے کی وہ ادا کہ ہر ایک موج دریا کو آبرو کی فوید پہنچ جائے)
بسانِ دو عالم گلستاں رنگ زتاب رُخ چراغاں لب گنگ
(دونوں دنیاؤں کے سرو سامان کے ساتھ وہ باغ کی رنگینی ہیں) (ایسی کہ)
ان کے پھروں کی روشنی سے گنگا کن رے چراغاں ہوتا ہے۔)

قیامت قاتماں خرگاہ درازاں زخرگاہ برصفت دل نیزہ بازاں
(ان کے قد و قامت کیا ہیں 'بسی بسی پلکیں' جن پلکوں سے دل کی صف
پر بر بھیاں لگیں۔)

زتاب جلوہ با بیتاب کشتہ گہر ہا در صد فہا آب کشتہ
(حسینوں کے جلوے دیکھ کر 'موتی' ایسے بے قرار ہوتے ہیں کہ سیپ کے
اندھ ہی پانی پانی ہو جاتے ہیں۔)

مگر کوئی بنارس شاہدے ہست زگلش صبح و شام آئینہ در دست
(یوں کہو کہ بنارس اک دلربا حسین ہے جس کے ہاتھ میں صبح و شام
دھنگار کے لیے) گنگا کا آئینہ رہتا ہے۔)

عُسن کا کوری کا یہ شعر جیسے احساس کی گت پر چاندی گلاتا ہے:

سمت کاشی سے چلا جانب متھرا بادل
برق کے دوش پر لائی ہے صبا گنگا جل

بنارس کا سفر ان کی زندگی کا بڑا اہم اور ٹھوس قدم تھا وہاں وہ دھرم خانے میں پھرتے

اور سنکرت پڑھنے میں لگ گئے، سنسکرت اور مذہب کا گہرا مطالعہ کیا۔ ۲۲-۱۹۱۸ء تک اگر وہ میں مسافر دویالیہ میں پڑھنے اور پڑھانے میں لگ گئے۔ اب ان کے من میں سیاست کا شوق کرٹ لینے لگا۔ اندر اندر شدید جنون پھیلنے لگا۔ راہل لذت پسندی کی ظلمتوں میں رہنے کے قائل نہیں تھے، ان کے ذہن کدے میں ہر وقت تجسس کی لہریں اٹھا کرتی تھیں۔ ان کے خیالات کی گودے آفتاب مہتاب اُٹھتے تھے۔ سیاست کے گرم جھونکوں نے جب ان کے خون کو گرمایا تو اس میدان میں بھی نکل پڑے۔ کرگ میں چار ماہ قیام رہا۔ ۲۴-۱۹۲۱ء تک بھیرا میں موجود رہے۔ سیلاب زدہ لوگوں کی مدد کرتے رہے، ستیہ گرہ کرتے رہے اور جیل کی ہوا کھاتے رہے، پھر ماہ جیل میں رہنے کے بعد رہائی ہوئی، ضلع کانگڑیس کے سربراہ بنے، پھر ڈیڑھ ماہ کے لیے نیپال پہنچ گئے۔ واپسی میں ہزاری باغ جیل میں پہنچ گئے۔ جب سیاست سے دل اُچاٹ ہو گیا تو ۱۹۲۴ء میں لنکا کی طرف رخ کیا۔ لنکا میں اُنیس ماہ رہے۔ پھر نیپال کی طرف چل پڑے۔ وہاں کتنے دن رہے اس کی کوئی جانکاری نہیں، ہاں بت میں سوا سال رہے، پھر ہندوستان آگئے، اب پھر دوبارہ ستیہ گرہ میں دلچسپی لینے لگے، پھر لنکا پہنچ گئے۔ ۳۳-۱۹۲۲ء تک یورپ اور انگلینڈ کی سرکرتے رہے۔ پھر لٹراخ اور بت کا سفر شروع ہوا۔ پھر ان کے سفر میں جاپان، کوریا، منچوریا اور سوویت یونین کی خاص جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ ۱۹۳۵ء میں ایران، ۱۹۳۶ء میں سوویت یونین کا سفر کیا، ۱۹۳۷ء میں بت پہنچ گئے۔ ہندوستان کی واپسی کے بعد پھر چین کے سفر کے لیے کمر باندھ لی۔ وہاں سے واپس آنے کے بعد پھر لنکا جانا ہوا۔ ان کا مختلف ممالک میں بار بار جانا ایسے ہی تھا جیسے چڑیا اپنے پھول کو چاہہ کھلانے کے لیے بار بار گھونسلے میں جاتی ہے۔ اس لیے ان کے بار بار سفر کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ یہ نہیں معلوم کہ عرب کب گئے، لیکن چھ ماہ تک وہاں قیام رہا۔ ان کے سفر کی راہوں میں قطار اندر قطار چراغ روشن ہیں اور ان کے قندوں کے نشان سنگ میل بنے ہوئے ہیں۔ راہل کے سر پر تو جہا نگر دی کا بھوت سوار تھا۔ سیاست کرتے ہوئے زبان، سیاست، تہذیب، تاریخ وغیرہ کے بیج و خم سے آشنا ہوئے۔ اس آئے میں ریگزار تھے تو مشاہدے کی ہری بھری وادیاں اور گلزار بھی تھے، ایک طرف سفر کی دُخوار گزار گھاٹیاں تھیں تو دوسری طرف منزل مقصود کے سنگ میل خود بڑھ بڑھ کر ان کا خیر مقدم

کرتے تھے۔ خاک وطن کی کشش زور مار مار کر تھک گئی لیکن ان کو غم سے ہٹا نہیں سکی، ان کے نزدیک کتاب فطرت ان کی مقدس کتاب تھی جس کو پڑھتے رہے۔ انسان کبھی دھوکا دیتا ہے کبھی دھوکا کھاتا ہے۔ راہل نے نہ کبھی دھوکا دیا نہ دھوکا کھایا، یہی ان کی کامیابی کا راز تھا۔ ان کے ساتھ ساتھ ان کا سایہ اور قلم چلتا رہا۔ وہ اپنے ذہن کے صحرا اور وادی کی سیر کرتے رہے۔ وہ کہا کرتے تھے مجھے جس چیز کی تلاش تھی وہ مل گئی۔

راہل آزادی کو پسند کرتے تھے، انسان سے محبت کرتے تھے، قومی جذبات سے بھرے تھے، اس لیے سیاست سے بھی دلچسپی لیتے تھے۔ شروع شروع میں پوری سرگرمی کے ساتھ کانگریس میں شامل ہوئے۔ ۱۹۲۱ء میں گاندھی جی کی چلائی گئی تحریک نان کو آپریشن میں شامل ہوئے وہ انسانیت اور غربت کی گہرائی میں ڈبکی لگاتے رہے لیکن جب کانگریس کی سیاست شرافت آمیز شرات نظر آنے لگی تو انسان کے بھیس میں انسانیت تلاش کرتے ہوئے کیونٹ ہو گئے۔ وہ صحت قیاس اور نظریات تک محدود نہیں رہے بلکہ عملی قدم اٹھانے میں پس پیش نہیں کیا۔ کسان اندولن میں شریک رہے۔ صوبہ بہار میں دستور تھا کہ زمیندار اپنی زمین بٹائی پر دے دیا کرتے تھے، جب یہ قانون بنا کہ جو کسان تین سال یا اس سے زیادہ دنوں تک زمین پر قابض رہے گا تو وہ زمین کا مالک ہو جائے گا۔ اس ڈر سے کہ زمین نکل نہ جائے زمیندار اپنی زمین تھوڑے دن کے بعد نکال کر کسی دوسرے کسان کو دینے لگے، کسان زمین چھوڑنے کو تیار نہیں ہوئے تو لڑائی جھگڑا شروع ہونے لگا۔ راہل اس اندولن میں کسانوں کے ساتھ ہو گئے۔ مزدوروں کو دھکے درد سے چھٹکارہ دلانے کے لیے ساتھیوں کی مدد کا بھی سہارا لیتے تھے۔ ایک زمیندار نے کسی کسان کا کھیت اپنی بیوی کے نام کرا دیا اور راہل اپنے ساتھیوں کے ساتھ کھیت پر قبضہ کرنے گئے، اُدھر بھی تیاری تھی، مار پٹائی ہوئی، زمیندار کے مہات کے ہاتھوں راہل کا سر پھوٹ گیا اور جیل پلے گئے، لیکن مہات پر آج نہیں آنے دی۔ ان کا کہنا تھا کہ مہات تو زمیندار کا آدمی تھا، مالک کا حکم بجالایا، اس کا کوئی قصور نہیں تھا۔ ۱۹۳۹ء میں بمبئی میں منعقد آل انڈیا ہندی سہتیہ سیمین کے صدر راہل تھے، اردو کے بارے میں کہہ دیا کہ یہ کوئی زبان نہیں ہے۔ چونکہ وہ کیونٹ پارٹی کے ممبر تھے اس لیے پارٹی کے سرگرمی پی۔ سی۔ جوشی کو اعتراض

ہوا انھوں نے پارٹی سے استغفہ دے دیا لیکن پھر پارٹی میں شامل ہو گئے۔ یہاں پر احساس ہوتا ہے کہ جس طرح انھوں نے پہلی بیوی رام دلاری کی طرف سے بے اعتنائی برتی اسی طرح ہمیں کی پڑھی ہوئی زبان آورد کے ساتھ بے رحمی سے پیش آئے۔ اس وقت پارٹی کا ممبر بننا آسان نہیں تھا۔ سارنگ میں پوشیدگی کے ساتھ جب بیس پارٹی ممبر بنے اس کے اندر راہل اور دوسرے ساتھی علی اثر بھی شامل تھے۔ جس زمانے میں راہل کمیونسٹ علوم کا مطالعہ کر رہے تھے تو اینگل (F. Engel) کی یہ بات دماغ میں بس گئی کہ شروع شروع میں انسان جب مختلف قابل میں بنا ہوا تھا تو جو قبیلہ گوشت کھاتا تھا وہ ذہنی طور پر زیادہ ہوشیار ہوتا تھا بہ نسبت سبزی کھانے والوں کے۔ یہاں ایک دلچسپ بات قابل ذکر ہے کہ جب ممبئی راج بھون کمیونسٹ پارٹی کے دفتر میں موجود تھے، کھانا ساتھ کھاتے تھے، ہفتے میں صرف ایک روز گوشت ہوتا تھا باقی دنوں میں سبزی ہوتی تھی۔ راہل گوشت بہت زیادہ کھاتے تھے، ان کو سبزی پسند نہیں تھی تو بھٹی بازار جا کر امروہہ ہوٹل میں گوشت کھایا کرتے تھے۔ ایک کوئی سید صاحب نے کسی برہمن عورت سے شادی کی تھی جن سے دو لڑکیاں دلدادہ اور لیلی تھیں جو کمیونسٹ پارٹی میں کام کرتی تھیں لیکن مذہب کے بارے میں ماں کے عقیدے سے زیادہ متاثر تھیں۔ دو غیر مسلم کمیونسٹ ممبران سے ان کی شادیاں ہوئی تھیں، راج بھون کا دستور تھا کہ ہاتھ کا کھٹا ہوا یا نمپ وال پیپر چپکایا جاتا تھا۔ ایک روز ان دونوں لڑکیوں نے اُس وقت کے مشہور آرٹسٹ سنیل جین کی مدد سے ایک کارٹون بنوایا جس میں راہل کو گوشت کھاتے ہوئے دکھایا گیا تھا اور ان کے دماغ کی لہریں بھٹی ہوئی نظر آ رہی تھیں۔ یہ کارٹون دیوار پر لگادیا گیا تھا۔ اس کو دیکھ کر راہل بھی غصہ ہوئے لیکن گوشت کھانے میں کمی نہیں آئی۔ اخیر زمانے میں بدھ مذہب کے معتقد اور بھی خواہ مہاراجہ اشوک کے مصلح میں مور اور ہرن کا گوشت کھانا بند ہو گیا لیکن کینارنا تھ پانڈے راہل ضرور ہو گئے مگر گوشت کھانے میں کمی نہیں آئی۔ ان کا خیال تھا کہ گوشت کھانے سے انسان تندرست اور ذہین ہوتا ہے اور توانائی حاصل ہوتی ہے۔ سوویت یونین جانے کے بعد وہاں کے کمیونسٹ دانشوروں کے ساتھ مل کر تبادلہ خیالات اور کمینوزم کے سمجھنے میں آسانی ہوئی۔ صرت ماسکو اور لینن گراڈ تک اپنے کو محدود نہیں رکھا بلکہ روس کے مختلف مقامات پر پہنچ کر معلومات حاصل

مکرتے تھے۔ اسی دوران اُن کو متعدد دانشوروں سے ملنے اور بات چیت کرنے کا موقع ملا۔ ان کے عملی تجربات سے متاثر ہوئے۔ اس سلسلے میں قابل ذکر اسی صد الدین یعنی کی ہے جو بخارا کے قریب ایک مقام بخردان کے ایک گاؤں قشلاق ساکنی میں پیدا ہوئے جو آج شاید تاجکستان کی سرحد کے قریب ہے۔ یہ ایک معمولی سے کسان کے بیٹے تھے، کھیتی کے علاوہ کپڑا بننے، بیچتے، چمکی جلاتے اور دوسرے چھوٹے چھوٹے کام کرتے تھے۔ والدہ بھی ایسے کاموں میں ہاتھ بٹاتی تھیں۔ یعنی کی تعلیم بخارا کے اسکول میں ضرور ہوئی لیکن مالی پریشانی دور نہیں ہوئی۔ اسکول میں جھارو لگانا، آتش دان کے لیے لکڑی ہٹا کرنا، گھوڑوں کی دیکھ بھال کرنا، بازار جا کر عورتوں کی فرمائش پوری کرنا وغیرہ وغیرہ۔ وہ ترقی پسند خیالات کے حامی تھے۔ ذاتی طور پر کسانوں کی حالت کا مشاہدہ کرنے نکل جاتے۔ دھیرے دھیرے ترقی کرنے کے بعد اعلیٰ مرتبے حاصل ہوتے رہے۔ راہل اور یعنی کی خیالات میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ راہل سفر کی بیڑیوں کے ذریعے عظمتوں کی بلند یوں پر پہنچ گئے، لیکن سفر میں ہر دم اور ہر جگہ وطن یادوں کے جھروکوں سے جھانکتا رہا۔ خیالات بغیر ذہن کے ڈنک مارتے رہے۔ تنہائی دوستی رہی۔ تکلیفوں اور پریشانیوں کے زہریلے ناگوں کی ہچکاروں سے بچتے بچاتے ہر دم رواں دواں رہے۔ انسان چاہے جہاں بھی رہے لیکن وطن کی یاد جیتی جاگتی آنکھوں میں ٹپس اٹھاتی رہتی۔ یا ترکا ذائقہ ان کے لیے بڑی چیز تھی لیکن گاؤں کے راستے اُن کو پکارتے رہے، وہ گھر کا راستہ نہیں بھولے تھے، ان کا گاؤں پنڈا باغوں اور کھیتوں کے درمیان فطرت کی آغوش میں پایا جاتا ہے۔ پنڈتوں، اہیروں، کہاروں اور اچھوتوں کے شکل سے چالیس پچاس گھر ہوں گے۔ وہ اپنے گاؤں سے اس غم کے ساتھ نکلے تھے کہ پچاس برس بعد واپس ہوں گے، لیکن وطن نے ان کو پینتیس برس بعد ہی کچے دھاگے میں بندھوا دیا۔ پنڈا کو نہ وہ بھولے تھے نہ اس سے روٹھے تھے، وہ صرف علم اور بچائی کے بھوکے تھے اور نکل پڑے تھے۔ اب بوجھل بوجھل واپس ہوئے تھے جس طرح سے بارش کی وجہ سے دھرتی کی کوکھ ہری ہو جاتی ہے، اسی طرح راہل کی آمد سے پنڈا کی رگ رگ میں خوشی کی لہر دوڑ گئی تھی۔ باغوں میں درختوں کی ڈالیاں جھوم رہی تھیں۔ آم کے ہرے ہرے پات بزمِ چڑی کو شرمانے لگے، چرواہوں نے

ان کی طرف طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے گردن موڑے ہوئے جانوروں کو ڈنڈا مار کر ہٹایا۔ بگڑیل
 بیل نے ان کا بھٹکارے سواگت کیا سچے بچوں نے گھور کر دیکھا، بڑے بوڑھوں نے گردنیں اٹھا کر
 انہوں پر ہتھیلیاں رکھ کر تکا، اجنبی کی طرح وہ گھر کے پاس کنویں کی جلکت پر خاموش بیٹھ گئے۔
 بیٹھ بڑب کی طرف تھی، منہ پچھم کی طرف ان گھر کی جانب تھا، اُس وقت وہ گرتا، چوڑی مہری کا
 پاؤں اور چل پہنے ہوئے تھے، ایک کندھے پر تھوڑا دوسرے پر کچھ لٹکائے ہوئے تھے، کسی
 نے پہچانا نہیں۔ محلے والوں کے درمیان مکھڑ پھسڑ ہونے لگی۔ نہ کسی سے بولتے تھے نہ کچھ کہتے
 تھے، چپ چاپ بیٹھے تھے۔ سب دیکھ دیکھ کر لوٹ جاتے تھے۔ جب زیادہ کھلبلی مچی تو گاؤں کے بزرگ
 تین لوہر ہاتھک بلائے گئے، وہ غور سے پہچاننے کی کوشش کرتے رہے، پھر یکایک بول پڑے۔
 یہ تو کمروا ہے۔ ایک بوڑھی عورت نے غور سے دیکھنے کے بعد کہا، کیدار پورا اٹوٹ پتھر ہو جا، راہل
 اپنے بھولے کے اندر کپڑا، مٹھائی وغیرہ لائے تھے۔ لوگوں کے درمیان تقسیم کیا۔ دوسرے روز گاؤں
 والوں نے بھوج دیا اور خوشی منائی گئی۔

آج راہل کا گھر مٹی، اینٹ، پتھر کے بوجھ سے آزاد ہے۔ بے دردیوار کے گھر پر آسمان
 شبنم افشانی کرتا ہے، شبنم کی تازگی اور ستاروں کی پاکی کا گہوارہ ہے۔ سکراتی ہوئی صبح اس کا
 غیر تھم کرتی ہے، شام دھندلوں میں نہاتی ہے۔ رات کی دھلی ہوئی چاندنی میں یہ زمین سنورتی
 ہے۔ آج یہاں تقریباً دو سو گز زمین کے رقبے میں آم، امرود، پیتا اور کیلے نظر آتے ہیں،
 عزیز پرندے ان کی لہک دار شاخوں پر ٹھٹھک ٹھٹھک اور جھول جھول کر کتابِ فطرت کا
 سبق دہراتے ہیں اور پورے ماحول کو شرابور کرتے ہیں۔ پچھم اور دھن کے کونے کونے پر سفید
 رنگ کا ان کا جنم استھان بنا ہوا ہے۔ اس پانڈی کی گھر تھری پر ایک مٹی کا گھڑا رکھا ہوا ہے،
 اس کے اوپر بیچ خیم کے ساتھ بنی ہوئی ٹیکریں اس طرح نظر آتی ہیں جیسے ٹکڑے ہوئے چہرے پر
 بکھری ہوئی زلفیں۔ بظاہر گھڑا خالی نظر آتا ہے لیکن اس میں راہل کی یادیں اس طرح موجود ہیں،
 جس طرح گلاب میں پنکھڑیاں سکڑی اور چمکی رہتی ہیں۔ جنم استھان کی لمبائی تقریباً ایک میٹر، پچاس
 سنٹی میٹر، چوڑائی ایک میٹر تیس سنٹی میٹر اور اونچائی ایک میٹر، پچاس سنٹی میٹر ہے۔ پاس میں تاریخی
 کنواں بھی موجود ہے۔ جس میں گھوڑا یا گلیٹا یا لاہوری اینٹیں لگی ہوئی ہیں۔ اسی کنویں کی جلکت

پر راہل اُکڑ بیٹھے تھے۔ اب اس کے اندر تاریکی پیروں میں خاموشی کی پائل باندھ کر اتر گئی ہے۔ کبھی یہ گاؤں کی لڑکیوں کا پیگھٹ تھا، ہنسی کے فوارے چھوٹتے تھے، راز و نیاز کی باتیں ہوتی تھیں لیکن یہ کنواں ایک راز کی حیثیت سے سارے راز اپنے سینے میں چھپا لیتا تھا۔

جون کا مہینہ تھا، میں پنڈیا میں موجود تھا اور راہل کی یاد رنگ دُور کا سیلاب اُٹھا رہی تھی، اسی لمحہ ایک دیوی نے راہل کا فوٹو عنایت کیا جس کے چہرے پر دُلداری دیوی کا تقدس اور پریت کا رنگ جھلک رہا تھا، یہ دیوی ہندو تہذیب کی جیتی جاگتی تصویر تھی۔ ضیانت میں باقی جھجک نہیں پائی جاتی تھی، چھت چھت سے الگ وہ تو انسانیت کی دہلیز پر کھڑی تھی۔ فوٹو دیکھنے کے بعد راہل مجھ سے اور میں راہل سے مخاطب تھا۔ راہل کی شخصیت جسمانی طور سے صحت مند اور قابل رشک تھی، جسم کے اندر گوتم بُدھ اور بھاش چندر بوس کی جھلک پائی جاتی تھی، بچپن میں بھاش چندر بوس کو دیکھا تھا۔ میرے تصور نے دونوں کو برابر پرلوں میں قول دیا۔ دُہرا اُگھلا اور قد آور بدن، کھلی ہوئی پیشانی بچھے اور پتلے ہونٹوں پر بولتی ہوئی خاموشی، کھڑی اور پتلی ناک، کھل اور ابھری ہوئی آنکھیں، گردن نہ لمبی نہ کوتاہ، کان اوسط درجے کے، گال نہ ابھرے نہ پچکے۔ ناک کے قریب سکڑے ہونٹ، سر کے اوپر اوسط قسم کے کھڑے بال، خوبصورت خدوخال کے ساتھ چہرے پر غضب ناک سچائی ترپ رہی تھی، آخری عمر میں راہل بیوی بچوں کی فکر سے آزاد نہیں تھے۔ اندرون ملک اور بیرون ملک انکامیں جدوجہد جاری رہی۔ اس وقت راہل سے بڑھا ہوا ان کا سایہ نظر آتا تھا۔ ۱۹۶۰ء سے ان کی بیماریوں کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ زیادہ تر کلکتہ کے ایک اسپتال میں داخل رہے جس طرح سے چیل مرغی کے بچے کی تاک میں لگی رہتی ہے اسی طرح سے موت راہل کی گھات میں لگی ہوئی تھی۔ ۱۴ اپریل ۱۹۶۳ء کو انھوں نے وارجلنگ میں سنسار کی جیون پر لگی کپیل کو اتار کر پھیپک دی اور اپنے ابدی راحت کدے میں پناہ گزین ہو گئے۔ بُدھ دھرم کے رسم و رواج کے مطابق ان کا کریاکرم ہوا۔ انتقال سے پہلے وہ کوما میں تھے یعنی بے ہوش ہو گئے تھے۔ علاج کے سلسلے میں پنڈت جواہر لال نہرو نے ان کو ماسکو بھیجا تھا لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔

راہل کو بھرپور زندگی جینے کا موقع ملا، وہ باہوش اور نکتہ سنج شخصیت کے مالک تھے۔

کی کوکھ سے ہندی بیٹی نے جنم لیا 'اپنی ان تھک کوشش سے بہت سے ادبی کارناموں کو دیوناگری میں تبدیل کیا اور کھڑسی بولی کے دریا بہا دیے۔ ہندی ادب کے اندر بنگالی ادب آنکھ مچولی کھیل رہا تھا۔ بتلایا کہ یہ ہندی ادب کا اٹوٹ انگ ہے، قصوں اور کہانیوں کے اندر نتیجہ اخذ کیا کہ کائنات کے اندر انسان بے پناہ قوتوں اور کمالات کا مالک ہے۔ ہر خول کے اندر کوئی نہ کوئی صداقت پنہاں نظر آئی، دیہات کے سادہ لوح انسان قص اور نغے کے اندر کوئی نہ کوئی شور ضرور رکھتے ہیں، بہت سی چیزیں ان سے الگ نہیں کی جاسکتی ہیں کیوں کہ دھرتی کا عظیم ورثہ ناقابل تقسیم ہوتا ہے جمولی چیزیں بھی ان کے دل کو چھو جاتی ہیں۔ ایک مرتبہ ان کے گاؤں میں ایک غریب کسان کی بیوی مٹری پھیل چھیل رہی تھی کہ اس کا سالن بن جائے گا اور کھانے کے کام آئے گا۔ مٹر کے دانے برتن میں رکھنے کے بعد وہ کسی کام سے اندر گئی واپس آکر دکھیا کہ بچے مٹر کے دانے سب کھا گئے، اس نے ماتھے پر ہاتھ رکھ لیا۔ اس تاثر کے تحت انھوں نے ایک خوبصورت کہانی لکھ دی۔ ان کے گاؤں کا ایک کسان ہل چلا رہا تھا، اپنے ساتھی سے مخاطب ہو کر کہنے لگا۔ یہ دھرتی ایک دن اپنے پیا کے گھر پہنچ جائے گی۔ اس جملے میں ان کے عزم اور ادب کی جھلکی نظر آتی ہے۔ ادب میں پینترے بازی کے بجائے زبان اور دماغی کرب دکھانا رہے۔ بچپن میں کٹر مذہبی پنڈت تھے، پھر آریہ سماج دھرم اختیار کیا اور آخر میں بڑھ مذہب کے ماننے والے تھے، یہاں تک کہ گوتم بڑھ کے بیٹے راہل کے نام کو اپنالیا۔ مذہب کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ باندھ کے بچ میں جو کلوسی ہوتی ہے جس کے نیچے سے پانی بہتا رہتا ہے، انسان اس کے اوپر سے گزر جاتا ہے لیکن بیڑے کو اپنے کندھے پر لیے نہیں پھرتا ہے، یہ ان کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ جو کچھ انھوں نے سچا اس پر عمل کیا اور کامیاب رہے، ان کے کارنامے ہڑتاء، مونہو ڈارو، کجوراہو، ایلورا اور اجنتا سے کم نہیں ہیں۔ جس طرح آسمان سے بہت سے ستاروں کی روشنی ابھی تک زمین پر نہیں پہنچ پائی ہے اسی طرح ان کے بہت سے کارناموں سے ناواقفیت کا احساس ہوتا ہے۔ میری دو آنکھیں اس آسمان کی اختر شماری نہیں کر سکتی ہیں، اپنے کو بے بس اور نارسا پاتا ہوں، لیکن راہل نے جو ہمیں علم کا قرض دیا ہے یہ عہد ہم دو مردوں تک پہنچا کر اس قرض کو ادا کر سکتے ہیں، ورنہ سیاہ اُجالا راہل کو ہماری آنکھوں سے چھپانے کا

حواشی

۱۔ نظام آباد (اعظم گرٹھ) کے تاریخی پس منظر، جغرافیائی حیثیت، صنعتی انفرادیت اور شطاری سلسلے سے متعلق معلومات ڈاکٹر ظفر الاسلام کی ریڈیائی تقریر سے ماخوذ ہیں۔

۱۔ ہندی ساہتیہ کوش (حصہ دوم، طبع اول) وارانسی گیان منڈل، سمیت ۲۰۲۰
۲۔ لچھی پانچک راہل کے خاندانی چچا ہیں۔ ابھی جلد ہی نظام آباد کالج کی خدمات سے سکدوش ہوئے ہیں۔ چنڈت مول چندا پادھیال کر بار کر رہنے والے ہیں۔ ان کے ذریعے پنڈا گاؤں کی واقفیت حاصل کرنے کے بعد جوں کے جیسے میں وہاں پہنچ گیا جہاں وہ خندہ پیشانی سے پیش آئے، ان کو تعجب اور خوشی ہوئی کہ مسلم یونیورسٹی علی گرٹھ اور اسلامک اسٹڈیز سے تعلق رکھتے ہوئے میں راہل کے بارے میں کچھ جانتا چاہتا ہوں، بڑی خوشی کے ساتھ راہل کے مکان کی جگہ ان کی دوسری چیزوں اور گاؤں کو دکھاتے رہے۔ یہیں پر پہلی مرتبہ راہل کا فوٹو دیکھنے کا اتفاق ہوا، کہنے لگے کچھ دن پہلے کلکتہ سے فلم انڈسٹری سے کچھ لوگ فلم سازی کے لیے آئے تھے۔ بہت سے فوٹو کھینچ کر لے گئے۔ اتر پردیش کے راجپال موتی لال دودا آئے تھے۔ راہل کے نام پر ایک پرائمری اسکول قائم کر گئے ہیں جس کی مختصر سی عمارت گاؤں کے مشرقی جانب ہے۔ چند روز پہلے کئی انٹیلیجنٹ اپنی بیگم کے ساتھ آئے تھے۔

۱۔ ہندی ساہتیہ کوش۔

۲۔ راوی لچھی پانچک

۳۔ راوی کنھیا سنگھ

۴۔ جناب گرجیش تیواری "ورک ان پروگریس ریکارڈنگ پروڈیوٹرز آف دی اینڈیا لو جی آن راہل" نام کی تنظیم کے رکن ہیں۔

۵۔ راوی گرجیش تیواری

۶۔ علی انشرف کیونسٹ خیالات اور ارادوں کے ساتھ زندگی گزارتے رہے جب کیونسٹ پارٹی انڈیا گروپ تھی تو سازنگ کے اندر جو میں میرا بنے تو اُس میں راہل کے ساتھ یہ بھی شامل

تھے۔ بہار کے رہنے والے ہیں، علی گڑھ میں رہائش اختیار کر لی ہے۔

۱۰۔ راوی فحیمی پانچک۔

۱۱۔ ہندی سہتیہ کوش۔

۱۲۔ راوی کھنیا سنگھ

۱۳۔ راوی کھنیا سنگھ

۱۴۔ محمد انصار اللہ۔ قدیم متن، حصہ اول، علی گڑھ، ۱۹۹۱ء

۱۵۔ ڈاکٹر رحمت اللہ۔ شبلی نیشنل کالج کے شبیہ ہندی کی سربراہی سے سبکدوش ہوئے ہیں۔ ہندی اب

کے ساتھ ساتھ سنسکرت، فارسی اور اردو سے گہرا لگاؤ ہے۔

۱۶۔ ہندی سہتیہ کوش۔

تبصرہ

کتاب: مشعل (گولڈن جوبلی نمبر)
ناشر: گورنمنٹ کالج، الہ آباد (پاکستان)
صفحات: ۴۴۰ قیمت: غیر مرقوم

۱۹۹۸ء کے سال کو جنوبی ایشیا کی تاریخ میں ایک اہم موڑ سے تعبیر کیا جائے گا۔ اہم اس لیے کہ اس کے ایک نمایاں نقطے میں جو ہندوستان اور پاکستان پر مشتمل ہے اور جسے ہم برصغیر کہتے آئے ہیں اور جو ایک تہذیبی اور ثقافتی یک رنگی اور اتصال کا منظر ہے اس نے گزشتہ نصف صدی کے عرصے کے دوران حاصل کام انہوں کے شمار اور ان کے حصول میں حائل رکاوٹوں اور ناکامیوں کے جائزے کا بیڑا اٹھایا۔ اس کام کے لیے گزشتہ پچاس ساٹھ سال کے زلزلے کا انتخاب اس لیے بھی کیا گیا تھا کہ دونوں ملکوں کی آزادی کے بعد کے پچاس برسوں میں رونما ہونے والی تبدیلیوں نے دونوں طرف کے حوام و خواص کی فکر کو متاثر کیا ہے۔ حساب سود و زیاں کا یہ عمل میشت و معاشرت، تجارت و زراعت، صنعت و حرفت، سیاست و سفارت، غرضیکہ زندگی کے تمام شعبوں پر محیط تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے میں علم و دانش وری اور ادب و ثقافت کو بھی ملحوظ رکھنا لازم تھا۔

ادب و ثقافت کے میدان میں باز آفرینی کا یہ عمل ہندوستان میں بھی ہوا اور پاکستان میں بھی۔ ہمارے یہاں گزشتہ پچاس برسوں میں مختلف اصناف میں جو کچھ لکھا گیا اس پر تعلق و تصور اور نقوش فردا کی رہنمائی میں مستقبل کے خطوط ابھارنے کی جو کوششیں ہوئیں ان سے ہم اب تک خاصے

واقع ہو چکے ہیں تاہم اس پہنچ پر پاکستان کے ادبی منظر نامے پر جو نقوش ابھرے ان کے بارے میں ہماری معلومات تشنہ تھیں۔

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ۱۹۲۲ء میں قائم کردہ گورنمنٹ کالج الہک کے مجلے فصل کے جن رزیر نمبر نے بڑی حد تک ہماری اس تشنگی کو دور کرنے کا سامان فراہم کر دیا ہے۔

بخصوص شمارہ میں کالج کے مجلے میں ۱۹۴۰ء سے ۱۹۹۰ء تک شائع ہونے والی تحریروں کے انتخاب پر مشتمل ہے۔ اس کے مدیر اعلیٰ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ اور مدیر پر وقیم سر منظور احمد ہیں۔ مرزا حامد بیگ ہندوپاک کے ادبی منظر نامے پر باقاعدہ اپنی شناخت بنا چکے ہیں۔ ان کی تخلیقات اور تنقیدی و تحقیقی موضوعات پر دیگر تحریروں اور تراجم موقر جرائد میں پابندی سے شائع ہوتی رہی ہیں۔ زیر نظر انتخاب کا لفظ 'آغاز قرار داد پاکستان کے حوالے سے ابتدائے کو بنایا گیا ہے کیوں کہ اس قرار داد سے کالج کو ایک خاص نسبت ہے۔ اسی قرار داد کے طفیل پاکستان دُنیا کے نقشے پر ابھرا اور یہ کہ قرار داد پاکستان پیش ہونے کے دوسرے ہی دن یعنی ۲۴ مارچ ۱۹۴۰ء کو کالج کے طلباء نے ایک احتجاجی اجلاس کے ذریعے تحریک پاکستان کا آغاز کیا تھا۔

انتخاب میں تحریروں کو ان کے ہی اصناف اور مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے مثلاً مضامین، افسانہ، طنز و مزاح، سفر نامہ، خاکر، منظومات، نثر لطیف اور پنجابی تخلیقات اور تبصرے، فہرست میں ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ تحریر کے عنوان کے ساتھ اس کے سہ اشاعت کی بھی نشاندہی کر دی گئی ہے

کالج کے انگریزی مجلے مارچ سے منتخب تحریروں کا حصہ اگرچہ مختصر ہے لیکن دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس انتخاب کا تینوں خاصا ہے اور تحریروں کے مقابلے میں وقت نظر کا ثبوت ملتا ہے۔ علم و دانش کی روایات سے آگاہی اور اس کے حوالے سے ماضی اور حال کے تجزیے کی یہ ایک بھرپور کوشش ہے جس کے لیے مدیران اور ان کے رفقاء کا مبارکباد کے مستحق ہیں۔ سال سوم کے طالب علم نواد بیگ خصوصی مبارک باد کے قابل ہیں جنہوں نے اس خصوصی شمارے کے سر درق کو سادہ اور دیدہ زیب ڈیزائن دیا۔

بہیل احمد فاروقی

کتاب: تمھارے غم میرے

مصنف: ریوتی سرن شرما

ناشر: مصنف، تقسیم کار ایشیا پبلشرز، دہلی

قیمت: اسی روپے

اُردو ڈرامے کا اعتبار قائم کرنے والوں میں ریوتی سرن شرما کی حیثیت کئی سطحوں پر نمایاں ہے۔ انھوں نے ریڈیو، ٹی وی اور اسٹیج، تینوں کے لیے ڈرامے لکھے ہیں۔ مقبولیت بھی انھیں ہر میدان میں ملی۔ ریوتی جی کی ادبی سرگرمیوں کا سلسلہ پچھلے پچاس پچپن برسوں پر پھیلا ہوا ہے۔

ڈرامے کی صنف اپنی زمین اور اپنے زمانے سے بہت گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اُردو میں تو معاملہ کسی قدر کمزور رہا، لیکن ہندوستان کی علاماتی زبانوں، خاص کر بنگالی، مراٹھی، کنڑ اور ہندی میں اسٹیج کی روایت خاصی مستحکم ہے۔ اسی لیے ان زبانوں میں ڈرامے کی مدد سے لکھے والوں نے ایک سرگرم سماجی رول ادا کیا ہے۔ خود ریوتی جی کے ڈرامے بھی ہندوستانی ماحول اور معاشرے کے زرخیز مسلوں پر ایک تخلیقی تبصرے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس کتاب میں ریوتی جی کے چار کھیل شامل ہیں۔ تمھارے غم میرے، انھیرے کا بیٹا، بُرائی جو ملی اور چور۔ طبقاتی تقسیم اور ذات پات کے جھگڑوں سے لے کر سماجی انصاف اور اجتماعی تاریخ کی فرقہ وارانہ تعبیر تک، یہ ڈرامے کئی مسلوں پر پھیلے ہوئے ہیں۔ گویا کہ سماجی تنہد اور وابستگی کی ایک توانا لہر ان تمام ڈراموں میں زیریں ارتعاش کی حیثیت رکھتی ہے۔

ریوتی جی کرداروں کے انتخاب اور پیش کش کے علاوہ زبان و بیان کے معاملے میں بھی ایک زندگی آمیز اور بے قصے رویہ رکھتے ہیں۔ ان کی توجہ اس بات پر رہتی ہے کہ اسٹیج کے مطالبات کسی بھی موقع پر پیچیدہ اور معقولیت سے زیادہ نہ ہوں۔ اُردو اسٹیج کی مہم اور مولی صورتِ حال کے پیش نظر اس کتاب کی اشاعت ایک خاص معنی رکھتی ہے۔ ریوتی جی کا رویہ اُردو کی طرٹ اگر کچھ اور سرگرم ہو سکے تو اُردو اسٹیج ڈرامے اور ریوتی سرن شرما، دونوں کی حیثیت کا احساس و وفان زیادہ عام ہوگا۔ ایک زمانے میں ریوتی جی کی اصل شناخت اُردو ڈراما نگاری ہی تھی۔ ایک

بار پھر سے اردو کی طرف اُن کی توجہ سے اُمید بندھتی ہے کہ یہ رشتہ اب پہلے سے زیادہ مضبوط ہوگا۔

شمیم حنفی

کتاب : گماں کا صحرا

مصنف : مصحف اقبال توصیفی

ناشر : مکتبہ شعر و حکمت، حیدرآباد

قیمت : ۸۰ روپے

برسوں سے ہمارے یہاں شاعری پر ایک تخلیقِ اضمحلال کی سی کیفیت طاری ہے۔ مقتدر اور معروف شاعروں میں بھی اکا و کا کو چھڑ کر، بالعموم اپنے ماضی کی کامرانیوں پر تعلق ہیں اور انہی کے واسطے سے یاد کیے جاتے ہیں۔ گماں کا صحرا مصنف اقبال توصیفی کی نظموں، غزلوں کا دوسرا مجموعہ ہے۔ اُن کی شاعری سے ہماری جان پہچان ساتویں دہے میں ہوئی تھی۔ جب ہماری مجموعی ادبی روایت ایک زبردست کش کش اور تصادمات سے بھرے ہوئے ماحول میں سانس لے رہی تھی۔ توصیفی کے اشعار بہت جلد اگ سے پہچانے جانے لگے تھے۔ اس کا بنیادی سبب یہ تھا کہ انھوں نے کم و درہام کی پابندِ جدیدیت کے گھیرے سے خود کو بچائے رکھا اور اپنا ایک الگ محاورہ وضع کرنے کی جستجو کی۔ وہ مکتبہ وکیل تہذیب کے مالگیر مسلوں میں الجھنے کے بجائے اپنے من کی دنیا کے باہر بن گئے خود اپنے لفظوں میں۔ ”کچھ چھوٹی ٹری باتیں مجھے اس طرح سمجھوڑتی ہیں کہ میں اپنا کبھی تاریکی سے روشنی میں آجاتا ہوں۔ دکھ سکھ، ہجر، وصل، انسانی رشتوں کے جھوٹ، اپنی ذات کی کجی، ساری شکلیں صاف دکھائی دینے لگتی ہیں۔“ یہ ایک اعتراف ہی نہیں، وضاحت بھی ہے۔ اور اس وضاحت کی روشنی میں توصیفی کے شعری مزاج کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے شعری اور اک کے محور سے خود کو کبھی الگ نہیں کیا۔ اسی لیے بظاہر معمولی باتوں میں انھیں زندگی کی بعض بنیادی حقیقتوں کا سراغ ملتا ہے اور وہ کسی قسم کا پورا اختیار کیے بغیر، کوئی متعصب پنہاں، پڑھنے والوں کو اپنے تجربے میں شریک کر لیتے ہیں۔

توصیفی کا ہجر بالعموم سرگوشی کا یا خودکلامی کا ہے۔ تعلیمات کے اعتبار سے بھی اُن کی شاعری

ایک خاص ذائقہ رکھتی ہے، بہت ارضی اور عنصری سادگی مالا مال، ایک مضبوط تہذیب اور بے ساختگی جس سے ہم عمر عوام کی شاعری کو پہچانتے ہیں، توصیفی کی نظموں اور غزلوں سے بھی صاف جھلکتی ہے۔ یہ ایک پرنسز کتاب ہے اور اس کے اشعار ہمیں بار بار اپنی طرف کھینچتے ہیں۔

شیم حنفی

کتاب : مجھے بھی کچھ کہنا ہے

مصنف : خیر النساء مہدی

مناشر : باقر مہدی E/1 روی درشن، کارٹر روڈ، باندروہ (W) ممبئی

قیمت : سو روپے

زندگی کے چھوٹے چھوٹے مسئلوں، واقعات اور تجربوں کے آئینے میں اپنے آپ کو یا اپنے مہم کو دیکھنے کی کوشش عام انسانی حقیقتوں تک رسائی کی ایک ذاتی کوشش ہے۔ حسبِ توفیق، یہ تلاش ہر حساس روح کی سرگرمی کا حصہ ہوتی ہے، لیکن اس سلسلے میں اہم اور ضروری یہ ہے کہ ایسی کسی تلاش کے نتیجے میں ہم جن بصیرتوں تک پہنچیں وہ دوسروں کے لیے بھی بامعنی اور توجہ کے لائق بن جائیں۔ زندگی کی عام واردات کو رقم کرنا اور اس میں ایک نیم تخلیقی یا فنی تجربے کا آہنگ شامل کر دینا، ہر ایک کے بس میں نہیں۔ خیر النساء مہدی کے چھوٹے بڑے مضامین اور تقریروں کا یہ مجموعہ اس تہید کی روشنی میں پڑھا جائے تو ہم ایک خوش گوار تجربے سے دوچار ہوتے ہیں۔ وہ ایک ذہین مبصر ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اپنے مشاہدات اور تاثرات کے بیان کا انھیں سلیقہ بہت ہے۔ اس کتاب میں بائیس مضامین شامل ہیں۔ موضوعات کا دائرہ شخصی یا دول، روزمرہ زندگی کے عام معاملات، اپنی ہدایت اور تاریخ سے لے کر شعر و ادب کے مسائل تک پھیلا ہوا ہے۔ ان مضامین کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ان میں صاف گوئی اور بے لوثی کے عناصر کی یکجہائی نے انشائیے کے علاوہ حقیقت پسندی کا رنگ بھی پیدا کر دیا ہے۔ اس کی صورت ایک مثال دیکھیے۔

مضمون بہ عنوان "میرے شوہر کے دوست" میں وہ لکھتی ہیں:

"میرے شوہر جن کا ام گرامی باقر مہدی ہے، جنہیں میں بوہو کہہ کر پکارتی

ہوں، جواب دعوے بوبو ہو گیا ہے، اور یہ نام اب کتنا چھوٹا ہو گا۔ مجھے
پتہ نہیں۔ میری ان سے شادی کوئی رومانی حادثہ نہیں تھا۔ بس ہم دونوں
اپنے حالات سے بیزار تھے اس لیے ہم ایک ہو گئے!

زندگی کی اتنی بڑی واردات کا اتنا سرسری اور سادہ بیان خیر النساء جہدی کی داخلی تہذیب کا منظر
بھی ہے۔ وہ اعلیٰ سطحوں پر فارسی زبان و ادب کی اُستاد رہی ہیں، بین الاقوامی کانفرنسوں میں
شرکت کر چکی ہیں۔ اور سب سے خاص بات یہ ہے کہ انھوں نے دنیا کی ترقی یافتہ زبانوں کا ادب
بھی دل جمعی کے ساتھ پڑھا ہے۔ ان کے مترجمہ مضامین کا ایک مجموعہ کچھ برس پہلے سامنے آیا
تھا اور اس کی پذیرائی ہوئی تھی۔ امید ہے یہ کتاب بھی دلچسپی سے پڑھی جائے گی۔
شمیم حنفی

کتاب : مسدود راہیں

ترجمہ اور تعارف : زاہرہ زیدی

مناسشر، قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان - نئی دہلی

قیمت : ۱۲۹ روپے

زاہرہ زیدی کے تخلیقی مشاغل کی دنیا خاصی رُخ اور بھری پُری ہے۔ وہ شکرگشتی ہیں،
ڈرائے لکھتی ہیں، تنقیدیں لکھتی ہیں، ترجمے کرتی ہیں، ڈرائے اسٹیج کرتی ہیں، اور کھیلے دنوں تو انھوں
نے ایک ناول بھی لکھ ڈالا۔ انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں اخبار پر انھیں قدرت حاصل ہے
اُن کا مطالعہ ہندوستانی ادبیات کے علاوہ مغربی زبانوں کے ادب پر بھی پھیلا ہوا ہے اور کچھ
موضوعات تو ایسے ہیں جن میں انھیں ماہرِ خصوصی کا درجہ دیا جانا چاہیے۔ یہ کتاب مسدود راہیں اُن
کے دائرہ اختصاص میں آتی ہے۔

اس کتاب میں پانچ مغربی ڈراموں، کرسیاں (ایونیکو)، بادشاہ سلامت خدا حافظ
(ایونیکو)، کمو (مینول دی بیدرولی) بند کمو (سارتر) اور شہ مات (بیکیشٹا) کے تراجم شامل ہیں۔
ہر ڈرامے سے پہلے مصنف کا تعارف بھی دیا گیا ہے۔ اول الذکر چار ڈرامے تھیٹر کی اس روایت سے

منسک ہیں جسے "ایبسرڈ" کہا جاتا ہے، پانچواں ڈرامہ وجودی نوعیت کا ہے اور اس کے خدخال بڑی حد تک واضح، مرتب اور منظم ہیں۔ زاہدہ زیدی چونکہ ڈراموں کے پروڈکشن کا سلیقہ اور طویل تجربہ بھی رکھتی ہیں اس لیے ان ڈراموں کی پیش کش میں بھی اسٹیج کی ضرورتوں کو سامنے رکھا گیا ہے۔

یہ پانچوں ڈرامے ہمارے زمانے کی انسانی صورت حال اور چلتے ہوئے مسئلوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ خود زاہدہ زیدی کے لفظوں میں، انھیں "ایک طویل استعارے یا Extended

Metaphor کے طور پر بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ اس عہد کا انسان جن سوالوں کے گھیرے میں ہے اور باطنی سطح پر جس آشوب میں گرفتار ہے اسے سمجھنے میں یہ کتاب ہماری مدد کرتی ہے۔ ترجمے میں اصل متن کی کیفیتوں کو بڑی حد تک محفوظ رکھا گیا ہے۔ البتہ یہ احساس ضرور ہوتا ہے کہ تقریباً تمام کرداروں کا لہجہ اور زبان کم دیش یکساں ہے۔

اُردو ڈرامے سے قطع نظر، جدید طرز احساس اور تصورات سے دل چسپی رکھنے والوں کو اس کتاب کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔

شمیم حنفی

کتاب: پنڈت آئند نرائن ملّا (حیات اور شاعری)

مصنف: ڈاکٹر عبدالرشید ظہیری

صفحات: ۳۱۲ قیمت: ۱۵۰ روپے

ملنے کے پتہ: انجمن ترقی اُردو (ہند) / مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نیو دہلی / نصرت پبلشرز، لکھنؤ

پنڈت آئند نرائن ملّا، اُردو زبان و ادب کے شیدائی تھے۔ انھوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اُردو زبان کی خدمت کے لیے وقف کر دیا تھا۔ شاعری میں ملّا نے انسان دوستی، محبت، انوث اور بھائی ہمارے کا پیغام دیا۔ ان کی اُردو خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ ان کے یہ الفاظ تاریخی اہمیت اختیار کر چکے ہیں۔ "اُردو میری ادوی زبان ہے۔ میں مذہب چھوڑ سکتا ہوں" زبان نہیں۔

زیر معرکہ کتاب پنڈت آئند نرائن ملّا (حیات اور شاعری) ڈاکٹر عبدالرشید ظہیری کا

تحقیقی مقالہ ہے۔ یہ مقالہ پنڈت آنندزائیں مُلا کی زندگی میں ہی پایہ تکمیل کو پہنچ گیا تھا اور اشاعت ان کی وفات کے بعد ہوئی۔ اس کتاب میں مُلا صاحب کی حیات اور ادبی، سماجی، سیاسی اور علمی خدمات کے بارے میں مفصل طور پر لکھا گیا ہے۔ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ حیات اور شخصیت، جدید شاعری کا اجمالی جائزہ، آنندزائیں مُلا کا شاعرانہ مقام، ان کے معاصرین کے آئینے میں، آنندزائیں مُلا کی غزل گوئی، دیگر شعری اصناف، نظم، قطعات، رباعیات، آنندزائیں مُلا کی نثری تخلیقات وغیرہ۔

حیات اور شخصیت پر یہ باب مُلا کی حیات اور اس کے مختلف پہلوؤں کی عکاسی کرتا ہے۔ مُلا نے اردو کے لیے پورے جوش و خروش کے ساتھ ایک تحریک چلائی۔ انھوں نے تعصب اور تنگ نظری کی فضا میں بھی اردو زبان کی کھل کر وکالت کی۔

”آنندزائیں مُلا کی غزل گوئی“ اور دیگر شعری اصناف، نظم، قطعات، رباعیات سے متعلق ابواب میں مصنف نے ہمیں مُلا کی شاعری اور ان کی شاعری سے روشناس کرایا ہے۔

مُلا نے خارجی واقعات کو دردمندانہ انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ صرت خارجی نہیں رہے ان میں داخلی عنصر بھی شامل ہو گیا۔ ان کے کلام میں خلوص و صداقت کا عنصر لائقِ توجہ ہے۔

مُلا زمانے کے حالات سے مطمئن نہیں تھے۔ مذہب کے نام پر ذات اور فرقے کے نام پر جو بے گناہ انسانوں کا خون بہایا جاتا ہے انھوں نے اس کی پُر زور مذمت کی۔ وہ ایک ایسے نظام کے خواہاں تھے جس میں انسان، انسان سے محبت کرے۔

بڑھے گا سلسلہ جب ارتباط ملک و ملت کا

تو اس زنجیر کو اک روز عالم گیر دیکھیں گے

یہ آنندزائیں مُلا پر ایک مفید اور کارآمد کتاب ہے۔ توقع ہے کہ اس کتاب کو مقبولیت حاصل ہوگی اور اس کی پذیرائی ہوگی

تجمل حسین خاں

کتاب : میراث ہنر
مصنف : قاضی عبدالرحمن ہاشمی
ناشر : مصنف ، تقسیم کاران مکتبہ جامعہ وغیرہ
صفحات : ۱۹۲ قیمت : دو سو روپے

میراث ہنر قاضی عبدالرحمن ہاشمی کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے جو انھوں نے فطرتِ اوقات میں فطرت موضوعات پر تحریر کیے۔ ان کی تنقیدی کاوش نے تقریباً ہر صنف ادب کا احاطہ کیا ہے۔ تنقید جو یا تخلیق، نشر جو یا شاعری کسی کا بھی کوئی پہلو ان کے شعور کی دسترس سے باہر نہیں ہے۔
ہیں مضامین پر مشتمل زیرِ نظر مجموعہ اس اعتبار سے خاصی نیرنگی کا حامل ہے کہ انھوں نے اپنے مطالعے کو کسی ایک عہد تک محدود نہیں رکھا ہے بلکہ اس میں وہ ایک تسلسل کے قائل ہیں یعنی اُن کی فکر ردِ اول امیر خسرو اور غالب سے ہوتے ہوئے فیض اور اختر الایمان کے جائزے پر تعلق نہیں ہو جاتی بلکہ اُن کے بعد کی نسل کو بھی یکساں طور پر درخورِ اعتناء سمجھتے ہیں۔ اس تسلسل کے ناپیدے فیض اور ساحر لدھیانوی بھی ہیں، اختر الایمان اور افتخار عارف بھی اور صلاح الدین پرویز اور اختر ہستوی بھی۔
پردیز کے شہری مجموعے کنفیشن کو ادبی احتجاج کی صورت میں ایک بے نظیر تخلیق قرار دیتے ہوئے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شاعر نے سامر زندگی کی بے چہرگی کو بے صحت بے نقاب کیا ہے بلکہ جدیدیت اور ترقی پسندی کے نعروں کے کھوکھلے پن سے بھی آگاہ کر دیا ہے۔
مذکورہ قبیل کے شعراء سے آگے بڑھتے ہوئے ہاشمی صاحب نے بعض ان شعراء کی طرف بھی تائید کو متوجہ کیا ہے جنہیں یا تو کم گوئی یا ادبی مراکز سے دوری نے شہرت کے آفتی پر ابھرنے نہ دیا۔ اس حوالے سے قیصر زیدی مرحوم اور خلش گوٹھڑی کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ اُن کے تئیں جیسا کہ ہونا بھی چاہیے۔ مصنف کا رویہ خاصا ہمدردانہ ہے۔

ہاشمی صاحب نے غالب کا مطالعہ دو پہلوؤں سے کیا ہے۔ ایک ہے ان کے اس شعر کی
تفسیر کہ

ہوں گرمیِ نفاط تصور سے نمدِ سنج میں خدایب گلشنِ آفریدہ ہوں

اور دوسرا پہلو ہے خطوط غالب میں بشری عناصر کی تلاش کا۔ اول الذکر میں غالب کی تصوراتی کائنات کی دستوں کو کھنگالتے ہوئے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ غالب کی حال سے ناآسودہ اور برگشتہ روح اپنی تلخ کافی اور محرومی کو دائمی منظر کا درجہ نہیں دیتی۔ اس کے برعکس شاعر کی روح رجائی اور ذہن آفاقی ہے۔ اسی لیے اس میں یہ صلاحیت ہے کہ اُس کی نظر زمین کے سینے سے ایک نئے آفتاب کو طلوع ہوتے ہوئے دیکھ لے۔ یہ بات خود جوائے اُن حضرات کے اقراض کا جو غالب کو اپنے ہند کے روحانی اور دجوبی صدات کا غیر متعلّق قرار دے کر اُن پر فراریت کا الزام لگاتے ہیں۔

خطوط غالب سے ابھرنے والے بشری کردار کے ضمن میں ڈاکٹر ہاشمی نے اس اہم نکتے کی طرٹ اشارہ کیا ہے کہ اگرچہ یہ کردار خاصا پُر پیچ اور سماج کے اخلاقی سانچوں اور مضابطوں سے مطابقت سے قاصر ہے تاہم یہ ایک عام انسان کا کردار ہے اور اپنی تائمرکزوریوں کے باوجود ہمارے دلوں میں گھر کر لیتا ہے۔ اس کی ہر دلعزیزی کی وجہ دراصل اس کی وجہ عدم مناعت ہے۔ اس پہلو کو غالب کے ۱۸۵۷ء اور اس کے بعد کے اہم خطوط کی مثالوں سے اجاگر کیا گیا ہے۔ ہاشمی صاحب غالب کو اُن کے ذہنی اور سماجی پس منظر میں رکھ کر دیکھنے کی اہمیت پر تاکید کرتے ہیں جس کے بغیر بعض سنگین بدگمانیوں کا اندیشہ ہے۔

شبلی کے اسلوب نثر کے مطالعے میں ہاشمی صاحب نے اُس مذہبی دانش ور کی کا بھرپور منظر پیش کیا ہے جس سے مسلح ہو کر شبلی نے وادی ادب میں قدم رکھا تھا۔ شبلی کے یہاں جن نمایاں عناصر کی نشان دہی کی گئی ہے وہ ہیں طبعیت اور ایجاز کے ساتھ ساتھ حُسن تناسب اور تخلیق جالیات۔ شبلی کے بعد نثر کی روایت کو مستحکم کرنے والوں میں رشید احمد صدیقی کو نمایاں حیثیت حاصل ہے جنہوں نے طراوت میں بصیرت کی آمیزش کر کے اسے ایک نئی جہت دی۔ مضمون رشید احمد صدیقی: نیزنگ تماشا" اسی تصور پر مبنی ہے۔ رشید صاحب کا ذکر اُن کے مرشد کی یاد کے بغیر ادھورا سا لگتا ہے۔ یہ کمی مصنف نے ایک مضمون ذاکر حسین کی قصہ گوئی سے پوری کر دی ہے۔ وہ قارئین کو یہ باور کراتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ ذاکر صاحب نے اپنی توقعات نئی نسل سے وابستہ کر رکھی تھیں لیکن اُن کی کہانیوں میں پنہاں پیغام بڑی عمر کے افراد کے لیے بھی یکساں ممنونیت رکھتا ہے۔

مرزا لدی رسوا، پریم چند اور راجندر سنگھ بیدی کے نوافی کروادوں پر الگ الگ تین

مضامین۔ مصنف نے ان قلم کاروں کے فنی رویوں اور سماج میں عورت کا مرتبہ متعین کرنے کی مہذبہ عہد کو ششوں کا دلچسپ انداز میں جائزہ لیا ہے۔

ڈاکٹر ابن فرید سے گفتگو فکر مغرب سے مستعار بہت سے ان چھوٹے ادبی تصورات و نظریات کی وضاحت میں رہنمائی ملتی ہے۔ تخلیقی فکر۔ حدود اور امکانات اور نفسیاتی تنقید: ایک مطالعہ جیسے مضامین مصنف کی فکر کی گہرائی کا پتہ دیتے ہیں۔ محمود انجمی صاحبہ کے تحریر کردہ تعارف نے اس پیش کش کو اور بھی وقیع بنا دیا ہے۔

سہیل احمد فاروقی

اس شمارے میں

- ۱۔ جناب سید حامد ، سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، دہلی
- ۲۔ جناب شمس الرحمان فاروقی ، الہ آباد
- ۳۔ جناب مسود اشعر ، لاہور
- ۴۔ پروفیسر کبیر احمد جاسنی ، علی گڑھ
- ۵۔ جناب قاضی سلیم ، اورنگ آباد
- ۶۔ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ ، گورنمنٹ کالج لاہور (پاکستان)
- ۷۔ جناب مجاںظ حیدر ، بمبئی
- ۸۔ پروفیسر عزیز الدین حسین ، صدر شعبہ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ
- ۹۔ پروفیسر شفیق احمد خاں ندوی ، شعبہ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ
- ۱۰۔ ڈاکٹر اخلاق احمد ، علی گڑھ
- ۱۱۔ ڈاکٹر نصرت چودھری ، شعبہ اردو جموں یونیورسٹی جموں
- ۱۲۔ جناب محمد اسحاق ، شعبہ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ
- ۱۳۔ ڈاکٹر ارشد سراج ارشد ، گورنمنٹ ڈونگر کالج، بیکانیر
- ۱۴۔ تاجل حسین خاں
- ۱۵۔ ہیل احمد خاں
- ۱۶۔ شمیم حنفی

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلت مشاوت

لفٹیننٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)
پی وی ایس ایم، اے وی ایس ایم، وی آر سی (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مشیر الحسن

پروفیسر مجیب رضوی

جناب عبداللطیف اعظمی

ادبی معاون: تجمل حسین خاں

خوشنویس: ایس۔ ایم، نضر آبادی

جلد نمبر ۹۶

شمارہ نمبر ۴-۶

اپریل-جون ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت:

۵۰ روپے (اندرون ملک)

۱۵ امریکی ڈالر (غیر ملک سے)

سالانہ قیمت:

۸۰ روپے (اندرون ملک)

۵۰ امریکی ڈالر (غیر ملک سے)

حیاتی رکنیت:

۶۰۰ روپے (اندرون ملک)

۱۸۰ امریکی ڈالر (غیر ملک سے)

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز-جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی — مطبعہ: لبرٹی آرٹ پریس، بڈی اڈس، دریائے گنج، نئی دہلی

ترتیب

۵

اداریہ

مسائل

۷ ٹی کے اومن / ترجمہ: بہیل احمد فاروقی ایک حقیقی قوم کی تعمیر

منظر نامہ

۱۷ اختر الواس حکیم عبدالحمید مرحوم

شخصیات

۲۵ مسلم احمد نظامی خواجہ تاج الدین ریزہ
۳۴ دلہاج الدین علوی عبدالرحیم دہری
۴۰ شام لال / ترجمہ: خیر النساء مہدی برٹولٹ برنیت کی شخصیت: ایک تجزیہ
۴۵ اوصاف احمد ایڈیٹری رائٹنگ

جائزے

۵۳ عظیم اتان صدیقی (الف) ہندوستان کی تحریک آزادی اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری جامعہ ملیہ کے نامور فرزند :
۶۵ اکبر رحمانی قاضی عبدالحمید زبیری

۸۸	سلامت اللہ	ڈاکٹر کنور محمد اشرف
۱۱۴	سلامت اللہ	پروفیسر محمد مجیب اپنی نگارشات کے آئینے میں
۱۴۴	وجیہ الدین	(ب) فارسی ضرب الاشمال کا اردو زبان میں استعمال
۱۵۹	یوسف عثمانی	دکن میں ترجمے کی روایت
۱۷۶	مرزا حامد بیگ	اردو میں ہائیکو نگاری

کتابیں

۱۹۶	عبدالرحمان مومن / مبصر: سہیل احمد فاروقی	خواجہ نظام الدین اولیاء
۱۹۷	محمد ارشد خاں / مبصر: شیخ محمد اسماعیل	نشور واحدی، شخصیت اور فن
۱۹۹	عبدالوارث خاں / مبصر: سہیل احمد فاروقی	اسلامی علوم میں ندرۃ المصنفین کی خدمات

اداریہ

آخر دی ہوا جس کا دھڑکا پھیلے کئی مہینوں سے لگا ہوا تھا۔ ۲۳، ۲۲ جولائی ۱۹۹۹ء
 (جہرات جمعہ) کی درمیانی رات کو حکیم صاحب رخصت ہو گئے۔ (تاریخ پیدائش ۱۴ ستمبر ۱۹۰۸ء)
 جب بھی کوئی گھنا، سن رسیدہ، پختہ ناز و رخت اکھڑتا ہے تو اس پاس کی زمین کانپ اٹھتی ہے۔
 حکیم صاحب کے اٹھ جانے سے بھی فضا میں ہلکی سی ہے اور طرح طرح کے دوسرے سر اٹھاتے
 ہیں۔ علوم، ادبیات، تہذیب و تعلیم اور طب و حکمت کے شعبے میں انھوں نے جو ادارے قائم کیے،
 جو روایتیں وضع کیں، جو خدمات انجام دیں، ان کا فیض کب تک جاری رہے گا۔ اقبال نے کہا تھا،
 ”اول و آخر فنا ہے“، مگر اس نقش میں ثبات دوام کا رنگ بھی رونما ہو جاتا ہے جسے کسی مرد خدا نے
 تمام کیا ہو۔ حکیم صاحب کا عمل عشق سے صاحب فردغ تھا۔ مردان حق آگاہ کی طرح انھوں نے خاموش
 خدمت کا راستہ اپنے لیے چن لیا تھا اور عمر بھر اسی راستے پر گامزن رہے۔ کیسی سادہ، اپنے آپ سے
 بے پردہ، منور اور متین، بظاہر ٹھہری ہوئی لیکن زندگی کے ایک ایک لمحے کا حساب رکھنے والی شخصیت
 انھوں نے پائی تھی۔ نظر باقی، مسلکی، معاشرتی اختلافات کی باؤ ہو سے کوسوں دور۔ اپنے مقاصد کی
 دھن میں مگن۔ حکیم صاحب کا ”حرف سکوت“ شور شرابے سے بالاب بھری ہوئی اس دنیا کے لیے
 ایک دائمی پیغام کی حیثیت رکھتا ہے۔

کچھ مہینوں پہلے، ان کے چھوٹے بھائی، حکیم سعید صاحب (کراچی) کی موت جس ہولناک
 طریقے سے ہوئی، اس نے خیروں کے حواس بھی منتشر کر دیے تھے۔ لیکن حکیم صاحب کی ”وضع نموشی“
 اور طبعی ضبط میں فرق نہیں آیا۔ کہا تو بس اتنا کہ ”سیاست گندی چیز ہے، اس سے دور رہنا چاہیے
 تھا، لیکن —“ اور پھر حکیم صاحب اپنے کاموں میں لگ گئے۔ یہ بھی پاس ناموس عشق کا تقاضہ تھا کہ

انہوں نے اپنے ذاتی غم پر صبر کی چادر ڈال دی۔ ہمدرد وواخانہ، جامعہ ہمدرد، ہمدرد اسٹڈی سرکل، مشرقی علوم و افکار سے تعلق رکھنے والے وہ تمام تحقیقی، تعلیمی، ثقافتی اور فلاحی ادارے جن سے حکیم صاحب مرحوم کی خرد مندی، دور اندیشی، نیکیوں اور بصیرتوں کا انقی جگمگا رہا ہے، ان کے مستقبل اور انتظام کا انحصار اس بات پر ہے کہ حکیم صاحب کے ثنوت اور سرگرمیوں، شعور اور رویوں کے نقوش ان تمام لوگوں کی نظر میں رہیں جن کے حصے میں حکیم صاحب کی وراثت آئی ہے اور ایسے لوگوں کا دائرہ گھر سے باہر تک پھیلا ہوا ہے۔ چھوٹے چھوٹے مفادات، شخصی ترجیحات، محدود وفاداریاں، نظریاتی، گردہی، علاقائی، مسلکی جھگڑے ہماری اجتماعی زندگی کے لیے سب بڑا خطہ ہیں۔ حکیم صاحب نے تعقل پسندی، روشن خیالی، اپنے نصب العین سے غیر مشروط وابستگی، رواداری اور ایک صاف شفاف دستور العمل کی پابندی کا راستہ کبھی نہیں چھوڑا۔ اسی لیے حکیم صاحب کی مشرقت مغرب کے آئین سے بھی اپنی ضرورت کے مطابق کسب فیض کرتی رہی۔ ان کی سرگرمیوں کے دائرے میں قدیم کی حدیں جدید سے آملی تھیں۔ بے شک تعقل کی اپنی معذوریوں بھی ہوتی ہیں، لیکن جہاں اور جذباتیت کی معذوریوں کا سلسلہ بہت دور تک جاتا ہے۔

حکیم صاحب کے انتقال کا سوگ ہر طرف سنایا جا رہا ہے۔ کچھ لوگ عقیدت کی دھن میں سرید سے ان کا موازنہ کرتے ہیں۔ اس میں کوئی حرج نہیں کہ ہم مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے اس سب سے بڑے ترجمان کی شخصیت اور خدمات کو ہم اپنا معیار اور مثال بنائے رکھیں، سلسلہ پچھلے سو برسوں سے جاری ہے۔ لیکن انسانی فلاح و تعمیر کے میدان میں مقابلے اور موازنے کی یہ روش شاید نہ تو مناسب ہوتی ہے نہ مفید۔ ہر بڑی شخصیت اپنی ایک الگ پہچان رکھتی ہے۔ حکیم صاحب مرحوم کی خدمات غیر معمولی اور آج کے حالات میں حیران کن ہیں۔ ان کے شخصی عاقلانہ اور اوصاف کی روشنی ہمیشہ بانی رہے گی۔ ہماری دعا ہے کہ حکیم صاحب کے قائم کردہ اداروں کے واسطے سے ان کے فیضان کا سلسلہ بھی اسی طرح جاری رہے۔ بڑی شخصیت اور بڑا کا زمانہ اپنے آپ میں ایک سوالیہ نشان بھی ہوتا ہے!

شمیم حنفی

یکم اگست ۱۹۹۹ء

ایک حقیقی قوم کی تعمیر

ڈی کے اومن / ترجمہ: مہیمل احمد فاسودی

ہر چند کہ تعمیر قوم کی اصطلاح اکثر و بیشتر استعمال ہوتی رہتی ہے راقم اسطور کو مطمئن نہیں کر پاتی۔ میرا خیال ہے کہ قوم کوئی تعمیر شدہ برادری نہیں بلکہ عکس کی جانے والی وحدت ہے۔ قوم ایک ایسی برادری ہے جس کے افراد کے درمیان تفہیم ترسیل کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہ ایک عمل کا آخری نتیجہ ہے۔ اس لیے ہم قومیت کے دو قطبی نقطوں کا تعین کر سکتے ہیں۔ ادنیٰ اسطے پر قومیت کی کیفیت میں ہندوستان کہلانے والی وحدت کے تمام افراد کے تئیں ایک احساس تعلق مضر ہونا چاہیے۔ اس تناظر میں تعمیر قوم کا عمل ادنیٰ ترین سرے سے اعلیٰ ترین نقطے تک سفر سے عبارت ہے۔ سیاسی آزادی کی پانچ دہائیوں کے بعد بھی ہندوستان اس سفر کی صورت سے نکل نہیں پایا ہے۔

ہندوستانی قوم کی تعمیر کے تصور کو مختلف مدارج میں تین بنیادی خطرات کا سامنا ہے۔ خطرات ہیں تضاد، تقزین اور علیحدگی۔ ذیل کی سطوح میں ان خطرات پر ان کے باہم ارتباط کے والے سے مختصر گفتگو کی جائے گی۔

یہ خیال کہ نابرابری کی سطح، اس حد تک کہ غریب ترین شخص کی بنیادی ضرورتوں کی بھی تکمیل ہو جائے، کوئی معنی نہیں رکھتی آفاقیات کے حالیہ دور کے ساتھ تیزی سے جڑ پکڑتا جا رہا ہے۔ سرد جنگ کے عہد میں نسبتاً کم تضاد والے ممالک کو بلند تر اخلاقی مقام دیا گیا تھا۔ اس طرح ان

اسکینڈینیویائی ممالک کو جنھوں نے اپنے شہریوں کے درمیان قابل ذکر مساوات قائم کی پہلی دنیا کے ممالک کے مقابلے میں اخلاقی طور پر برتر سمجھا جاتا تھا۔ اور یہ کہ سوویت یونین کے مقابلے میں چین کے سرکاری ملازمین کی اجرت میں کم فرق نے چینی نظام کو زیادہ مساوات پسند بنا دیا تھا۔ لیکن نظام ہائے حکومت کے درمیان تضاد کی تخفیف کے بخیرہ مقصد کے حصول کے لیے کبھی جدوجہد نہیں کی گئی۔

استعداد پر تعین جب ذہنوں میں جاگزیں ہو جائے تو افراد کے درمیان اور بالواسطہ طور پر ہمارے ہاں کے درمیان نابرابری کا جواز پیدا ہو جاتا ہے اس تصور کے مطابق اگر کوئی شخص متمول اور آسودہ حال ہے تو وہ اس حیثیت کا مستحق ہے۔ اس نظریے کے تحت یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ مساوات محض ایک ایسا اختیار ہے جو غیر مساوی ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے جس کے لیے موجودہ مرغوب فقرہ ہموار کھیل کا میدان متعل ہے۔ لیکن ماد لاء تقسیم کے اصول سے دست بردار ہو جانے اور مواقع کی نابرابری کی موجودہ حالت کو نظر انداز کرتے ہوئے اہلیت پسندی پر تکیہ کرنے والا معاشرہ کبھی ایک "قوم" نہیں بن سکتا۔ آخر اس کا سبب کیا ہے؟ کیوں کہ قوم ایک ایسا نظام ہے جس میں سے عمر، جنس، نسل، طبقہ، ذات، مذہب اور علاقے کی بنیاد پر ہموطنوں یا ہم قوموں کے درمیان تفریق کو بحال باہر کرنا ہوگا کسی قوم میں نابرابری کو معتدل، برداشت کی حد کے اندر ہونا چاہیے نہ یہ کہ وہ اپنی انتہا کو چھو لے۔

انتہائی درجے کی نابرابری کی حالت میں یہ اندیشہ رہتا ہے کہ تفریق ایک ضابطے کی شکل اختیار کر لے گی۔ اور مضبوط تفریق سے پیدا شدہ حالات میں تفریق کا شکار فرد خود کو اجنبی اور منقطع محسوس کرے گا۔ اس طرح نابرابری، تفریق اور علیحدگی باہم ایک دوسرے سے غذا حاصل کرتی ہیں۔ علیحدگی کا نشانہ بننے والے فرد میں نظام میں شریک ہونے کا جذبہ نہیں پیدا ہوگا کیونکہ اس نظام کو بحال رکھنے میں اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس طرح تعمیر قوم کا آخری نتیجہ ایک ایسی برادری کی شکل میں نمودار ہونا چاہیے جس میں سے تفریق اور اجتماعی علیحدگی کی جڑوں کو اکھاڑ بھینٹا گیا ہو۔

یہ تینوں خطرات یعنی نابرابری، تفریق اور علیحدگی باہم مل کر ایک نظام مراتب کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر کا دائرہ اثر سب سے زیادہ وسیع اور سب سے کم پریشان کن

ہے۔ تیسرا عنصر جو سب سے زیادہ پریشان کن ہے، بیشتر "قوموں" کے اندر کم ہی دیکھنے کو ملتا ہے اور دوسرا خطہ معنی تفریق ان دونوں کے درمیان رہتا ہے۔ تاہم نابرابری نمایاں ترین اور ہر جگہ موجود رہنے والا خطہ ہے۔ یہاں تک کہ کامیاب سرمایہ دارانہ جمہوریتوں مثلاً امریکہ میں بھی یہ واقعی پوشش اُڑا دینے والا خطہ ہے۔ اس کا اصل سبب اقتصادی و سماجی جمہوریت کو نظر انداز کر کے سیاسی جمہوریت پر یک طرفہ اصرار ہے۔ ڈاکٹر بی۔ آر۔ امبیڈکر نے ہندوستان کو اس تاریخی خامی سے آگاہ کیا تھا۔ ۱۹۴۹ء میں انھوں نے کہا تھا: "سیاست میں ہم ایک آدمی، ایک ووٹ اور ایک ووٹ ایک قدر کے اصول پر عمل کریں گے۔ اپنی سماجی اور معاشی زندگی میں اپنے موجودہ سماجی اور معاشی ڈھانچے کی دلیل کے سہارے ایک آدمی، ایک قدر کے اصول سے برابر انحراف کرتے رہیں گے۔" سماجی اور معاشی ڈھانچے کی دلیل سے اشارہ ہے سماجی تفریق کی طرف جبکہ معاشی ڈھانچے سے معاشی تفریق مراد ہے۔

تفریق کے وجود کی نشاندہی ہندوستان میں ایک سے زائد مختلف سیاق و سباق کی جاسکتی ہے۔ ان میں سے نمایاں ترین سطیحات، جنس، شہری مقابل دیہی (ہندوستان) اور علاقائی (بہار صوبے مقابل دیگر صوبے) ہیں۔ یہاں تک کہ ہم اپنے جن کا زمانوں کا ڈھنڈورا پیٹتے رہے ہیں انھوں نے بھی تفریق کو بڑی حد تک ہوا دی ہے۔ ملک کے امیر طبقے مزید باثروت بن گئے ہیں اور جدید ہندوستان کی روح ابھرتے ہوئے درمیانی طبقے کے درمیان غلام گذشتہ پچاس برسوں میں کہیں زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ ایک طرف ہم نے غذائی پیداوار میں حیرت انگیز ترقی کی ہے تو لاکھوں افراد آج بھی فقر و فاقے کا شکار ہیں۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں اپنی ترقی پر ہم چاہے کتنا بھی ناز کریں شہری گندی بستیوں میں اور ہندوستان کے بیشتر دیہاتوں میں اسکولوں کے نام پر بنی جھوپڑیاں دستور میں فراہم کردہ مفت قومی تسلیم کی شق کی خانہ پُری کے سوا کچھ نہیں۔ ۱۹۹۲ء میں دیہی ہندوستان میں ایسے پرائمری اسکولوں کی تعداد ۴۰۰۰ تھی جن میں ایک استاد بھی نہ تھا، ۲۹۰۰۰ اسکولوں کے پاس ایک کمرہ بھی نہ تھا۔ دیہی علاقوں میں ایک لاکھ بارہ ہزار اسکول ایسے ہیں جہاں صرف ایک استاد ہے اور ایک لاکھ اکیس ہزار اسکولوں کے پاس صرف ایک کمرہ ہے تفصیل میں جانے کو یہ اعداد و شمار اس سے بھی زیادہ نکلیں گے۔ اس برصغیر ہونی

نابرابری پر قابو پانے کے لیے جب تک کوئی فوری اقدام نہیں کیا جاتا نہ تو تفریق کا خاتمہ ہرگز
کا اور نہ ہی علیحدگی کا۔

ایک طرف نابرابری کا بول بالا ہے تو دوسری جانب تفریق مخصوص سیاق تک محدود
ہے اور یہ سیاق مشتعل ہے جس، زبان، قبیلہ اور ذات پر۔ عورتوں کے خلاف امتیازی
سلوک کی ابتدا تو ان کی پیدائش کے وقت سے ہی ہو جاتی ہے جیسا کہ امتیازی استعاطا جنین
کے عمل سے ظاہر ہے۔ کسی لڑکی کے اس دنیا میں آنے پر اُس کی مخصوص قبولیت کے بعد
اُسے تغذیہ، لباس، تعلیم اور آزادی کے معاملے میں تفریق کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ یہ عمل ہندوستانی
عوام کی نصف تعداد کے خلاف امتیاز برتنے کے مترادف ہے۔

لسانی گروہوں کے خلاف تفریق کی نوعیت سماجی و تہذیبی سے زیادہ سیاسی و معاشی
ہے اور اُن کے بارے میں ساہا سال سے چلے آئے بندے لکے تصورات اُس پر متضاد ہیں۔ اُس کا
مظاہرہ اکثر و بیشتر صوبائی حکومتوں کی وضع کردہ ”ڈوی سیلیری“ یا سکونت شرائط اور مقامی آبادی
کی طرف سے خارجیوں یا مخصوص علاقے سے تعلق نہ رکھنے والے افراد کے خلاف جہوں سے ہوتا ہے۔
۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۰ء کی دہائیوں میں خارجیوں کو ملک بدر یا صوبہ بدر کرنے کی تحریک کی معرفت

ترین مثالیں بعض بڑے شہروں تک ہی محدود رہی ہیں اور تحریکوں کا منصوبہ ممبئی میں شیو سینا
نے، بنگلور میں کنڑ چالو لیگ نے اور کلکتہ میں لُجٹ سینا نے تیار کیا تھا۔ تاہم وطن کے سبوت
کی تحریکیں زیادہ علاقائی نوعیت کی ہو گئی ہیں اور انھوں نے پورے پورے لسانی علاقے کو اپنی
پلیٹ میں لے لیا ہے۔ لیکن ابہری شہریت سے وابستہ حقوق اور استحقاقات اور ابھرتے ہوئے آزاد
بازار جیسے عوامل رفتہ رفتہ خارجی جذبے کو ٹھنڈا کر رہے ہیں۔ یہاں اس بات کی طرف خصوصی توجہ
دلانے کی ضرورت ہے کہ اگر مقامی معاشی حالات گروہ جلیں اور تارکین وطن کا تناسب مقامی
آبادی کی سطح قبولیت سے زیادہ ہو جائے تو یہ متعدد علاقوں میں بد نظمی اور انتشار کا مبینہادی
سبب بن جاتا ہے۔

اگر خارجی مخالفت جذبات تہذیبی اور سیاسی حقوق کے ساتھ مل کر اصل اقتصادی
مواقع کی خاطر مسابقت کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں تو خارجیوں کو بحال باہر کرنے کی اُن

جذبات کی صلاحیت بہت تیز ہو جاتی ہے۔ اس کا مظاہرہ خاص طور شمال مشرقی ہٹی میں دیکھا جاتا ہے۔ ان محرکات کے تئیں بیشتر افراد کا رد عمل خواہ وہ بیوروکریٹ ہوں یا سیاستدان، ماہرین تعلیم ہوں یا صحافی، یہ ہوتا ہے کہ یہ سب علیحدگی پسندانہ تحریکیں ہیں اور اس لیے تعمیر قوم کے جاری و ساری عمل کے لیے ضرر رساں ہیں لیکن اگر ادنیٰ سطح پر بھی تعمیر قوم کی تقسیم ہندوستان کو ایک شناخت کی حیثیت سے بحال رکھنے کی کوشش کے طور پر مقصود ہو تو ہمیں شناخت پر اصرار کی ان شکلوں کی ہمدردانہ فہم پیدا کرنی ہوگی۔ یہ تحریکیں بعض اوقات اقتصادی مساوات کے ساتھ اپنی تہذیبی شناخت کے تحفظ کے علاوہ اور کسی شے کا مطالبہ نہیں کرتیں۔ ان کی توقعات کی نوعیت کو بچانے میں ناکامی کا مطلب ہے اجتماعی علیحدگی کو پروان چڑھانا خواہ ایسا نادانی اور لاعلمی کی بنا پر ہی ہو۔

اس کے بعد بھی شناخت پر اصرار کی ایک شکل باقی بچ رہتی ہے جس کا اظہار علیحدگی پسندانہ تحریکوں میں ہوتا ہے اور اس کی مثالیں ہیں جھتیس گڑھ، بھارکھنڈ اور اترانچل کے مبوں کے قیام کے مطالبے۔ ان تحریکوں کو بڑی حد تک جائز اس لیے قرار دیا جاتا ہے کہ ”ہندوستانی وفاق کے اندر رہ کر محض خود مختاری کا مطالبہ کر رہی ہیں لیکن یہ اکثر فراموش کر دیا جاتا ہے کہ تفریق پسند اور علیحدگی پسند تحریکوں کے درمیان جو بھی فرق ہے وہ مدارج کا ہے۔ دوسرے یہ کہ تحریکوں کے مقاصد کے درمیان فرق کی نوعیت کا تعین ان کے متعلقہ جغرافیائی محل وقوع سے ہوتا ہے۔ وسط ہند کی الگ تھلک بڑی ہوئی اُن برادریوں کا اعتبار اور معمولیت کی سطح واقعی بہت کم ہے جو تفریق پسندانہ تحریک چلائے ہوئے ہیں۔ دونوں ہی حالتوں میں یہ دونوں طبقے جس امتیازی سلوک کے تجربے سے گزر رہے ہیں اُس میں اجتماعی علیحدگی کے لیے بڑی گنجائش اور سکت ہے۔

عورتوں، لسانی گردہوں اور آدمی واسیوں کے خلاف تفریق کی بنیاد اگر ایک یا اُس سے زائد پہلوؤں پر ہے تو دولتوں کے خلاف یہ تفریق کثیر جہتی نوعیت کی ہے یعنی اقتصادی اور سماجی بھی ہے اور سیاسی و تہذیبی بھی۔ دولتوں پر تسلط و حقیقت مجموعی نوعیت کا ہے۔ تفریق و تسلط کی نمایاں ترین مثالیں بھارت یعنی وہی ہندوستان میں دیکھنے کو ملتی ہیں اور وہی ہندوستان

کے اندر بھی بالخصوص بیمار صوبوں میں جن میں بہار قابل ذکر ہے۔ بہار میں دلتوں کے خلاف تفریق اور تشدد کے نمایاں مظاہر کا مختصراً ذکر یہاں معلومات سے خالی نہ ہوگا۔

بہار میں اجتماعی طور پر اپنے حقوق سے محروم دلتوں پر اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کی منظم سیناؤں کے ہاتھوں مظالم ڈھائے جاتے ہیں۔ گزشتہ دو دہائیوں (۱۹۷۹ء تا ۱۹۹۹ء) سے بہار کے نواضیات میں کم از کم ایسی دس سینائیں فعال رہی ہیں۔ ان سیناؤں کے ہر زیادہ تر دیگر پس ماندہ طبقات (ادبی سی) کے افراد (کرمی، یادو) یا اعلیٰ ذات کے ہندو (راجپوت اور زمیندار) ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سینا جس کا نام دن دیر سینا ہے گزشتہ پانچ برسوں میں قتل و خونریزی کی وارداتوں میں ملوث رہی ہے جس کے نتیجے میں ۲۸۵ افراد ہلاک ہوئے۔ یہ روٹنگے کھڑے کر دینے والے اعداد و شمار غالباً بربریت کی محض ایک جھلک پیش کرتے ہیں اور وہی بہار پر چھائے ہوئے تشدد کی سنگینی کی طرٹ اشارہ کرتے ہیں۔ غالباً یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ قتل عام کے ان واقعات کا ذرہ برابر بھی قحط دیہاتوں کی طلبِ ماہیت سے نہیں ہے بلکہ یہ مختلف ذاتوں کے درمیان انتقامی جذبے کا اشتعال ہے۔ ہر اعتبار سے بہار اس کی بدترین مثال ہے لیکن بھارت کے باقی علاقے اور خصوصاً بیمار صوبے تشدد سے خالی نہیں ہیں۔

ایک اہم نکتہ جو یہاں ذہن نشین رہنا چاہیے یہ ہے کہ ذات پات کے تشدد کی زد پر آنے والے سادہ لوح افراد کے لیے تعمیر قوم ایک بے معنی اور پوری طرح کھوکھلا منصوبہ ہے۔ دلتوں کی اکثریت مکمل طور پر قوم سے علیحدگی اختیار کر لے گی۔ دوسری طرف چوکسی پر تعینات تنظیموں کی حیثیت سے سرگرم انتہا پسند سیاسی گروہوں سے مدد حاصل کر کے دلتوں نے خود پر مظالم توڑنے والے اعلیٰ اور درمیانی ذاتوں کے ہندوؤں کے خلاف انتقامی کارروائی شروع کر دی ہے۔ دیہی ہندوستان کو اپنی گرفت میں لیے رہنے والے جبری توازن کی جگہ ایک طرٹ کی نا اُمیدی اور نزاجیت نے لے لی ہے۔ ریاست جسے ایک غیر جانب دار اور متقی ثالثی کا کردار نبھانا چاہیے یکسر معدوم ہو گئی ہے۔ یہاں تک کہ دیہی ہندوستان میں تعمیر قوم کی امید مسکینا لے رہی ہے۔

خود ہندوستان کے اندر انسانی ترقی کے حوالے سے بین صوبائی سطح پر بھی وسیع تضاد

ہیں۔ انسانی ترقی کا اشاریہ (ایچ ڈی آئی) جن تین عناصر سے مرکب ہے وہ ہیں پیدائش کے وقت زندگی کی توقعات، تعلیمی کمالات اور کسی واحد انڈکس میں فی کس قومی پیداوار۔ صفر سے سو کے اسکیل پر ۱۹۹۵ء کا ایچ ڈی آئی کیرالا میں ۶۳ سے بہار میں ۳۴ ہو گیا اور ہندوستان کا درجہ ۴۵ تھا۔ اس اسکیل پر دیگر بیارصوبوں کے درجات حسب ذیل ہیں: اتر پردیش ۳۶؛ مدھیہ پردیش ۳۷؛ راجستھان ۳۸۔ اس سے کم درجے والا اکلوتا صوبہ اڑیسہ ہے۔

مذکورہ بالا تضاد یا نابرابری تشویشناک ہے کسی معاشرے کی ہم آہنگ اور صحت مند بقائے باہم کے لیے اُن کی تشکیلی وحدتوں کو کم و بیش مساوی ہونا چاہیے۔ اگر وحدتوں کے درمیان نابرابری بہت زیادہ ہوگی تو کم ترقی یافتہ وحدتوں کے علیحدگی کے احساس میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ ترقی کے میدان میں پیچھے رہ جانے والا اگر کوئی ہے تو وہ ہے سیاسی بالادستی والا علاقہ یعنی ہندی پٹی۔ اور یہ ایک خطرناک صورت حال ہے۔

ابھی تک یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ نابرابری اور تفریق دونوں ناگزیر طور پر علیحدگی پر منتج ہوں گی۔ لیکن علیحدگی کا ایک وسیلہ اور ہے جو ان ذرائع سے آزاد رہ کر اپنا کام کرتا ہے۔ دلتوں کو خواہ کتنا ہی اجتماعی تسلط کا نشانہ بنایا جاتا ہو انھیں ہندوستانی معاشرے میں داخل طبقے کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ لیکن راشٹریہ سوم سیوک سنگھ، دشو ہندو پرشید شیو سینا اور بھنگ دل کے افراد پر مشتمل قوم پرستوں کا ایک طبقہ غیر ہندوستانی مذاہب پر عمل پیرا ۴۰ ملین غمبولوں کو نہ صرف ہندوستانی معاشرے میں ذلیل بلکہ اس سے باہر تصور کرتا ہے۔ ان میں مسلمان اور عیسائی بھی ہیں اور بہائی اور زرتشتی بھی۔ یہ درست ہے کہ ان فرقوں کے بعض افراد اقتصادی اعتبار سے آسودہ حال اور متمول ہیں اور اُن سے کوئی سماجی امتیاز بھی نہیں بنتا جاتا۔ لیکن غیر ہندوستانی مذاہب کے پیروکاروں کے ساتھ غیرت کا برتاؤ اور انھیں باہر سے دیکھنے کا رجحان متوقع ہندوستانی قوم کی جڑوں کو کھاجائے گا کیوں کہ یہ رجحان ہندوستانی معاشرے کا سماجی و تہذیبی ناموس ہے۔ یہ غیرت پسندی شامیت پسندانہ قومیت کے بالکل برعکس ہے۔

یہاں جس انداز فکر کا حوالہ دیا گیا ہے وہ کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ ۱۹۳۹ء میں ایم۔ اے۔

گرو گول والکرنے یہ اعلان کیا تھا:

اس ملک میں صرف ہندو ہی قوم پرست ہیں اور مسلمان اور دیگر
فرقے اگر واقعی قوم دشمن نہیں تو کم از کم قوم کے ڈھانچے سے باہر
ضرور ہیں۔

واضح رہے کہ اس دعوے کا تعلق برصغیر ہندوپاک سے ہے۔ اور برصغیر کی تقسیم کر کے
دو بڑے مسلم ممالک کی تشکیل نے محض اس رجحان کو تقویت دی ہے۔ کئی حضرات یہ دعویٰ کرتے
ہیں کہ مندرجہ بالا نقطہ نظر فرسودہ ہو چلا ہے، اس کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہوتا تھا اور یہ کہ ہندوؤں
کی ایک بڑی اکثریت روادار اور صلح پسند ہے۔ ان نکات کا مختصراً جائزہ لینا ضروری ہے۔

اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ایم۔ ایس۔ گولو الکر کے اعلان سے جھلکتا ہوا رجحان
ماند پڑ رہا ہے جیسا کہ سنگھ پر لوار اور شیو سینا کے پروردگان کے قول فعل سے ظاہر ہوتا ہے۔
یہاں ہم کہ ان تنظیموں سے غیر وابستہ ہندو حضرات بھی اس نقطہ نظر کے حامی اور شریک ہیں
مثال کے طور پر روزنامہ مانٹرا انڈیا میں ۱۲ فروری ۱۹۹۹ء کو شائع ہونے والے اپنے ایک
مضمون میں چنیا مشن کے ایک روشن خیال راہب سوامی نکھلانند نے غیر ہندوستانی مذاہب قبول
کرنے والے لوگوں کے بارے میں کہا تھا:

اپنا مذہب تبدیل کر کے انسان ایک دوسرے ملک کی طرف اپنی وفاداری
کی منتقلی کے میلان کا اظہار کرتا ہے۔ مذہب تبدیل کرنے والا شخص اپنے
نئے عقیدے سے وابستہ قوم اور مذہب کی طرف زیادہ مائل ہوگا۔

یہ بات کہ سوامی جی قوم، ملک اور مذہب کو ایک دوسرے سے وابستہ کرنے میں غلطی
پر ہیں ان کے اعلان کی زد پر آنے والے افراد کے لیے طمانیت کا باعث بننے والی نہیں ہے۔
۱۹۴۷ء سے ابھی کچھ دنوں پہلے تک اختیار کے درمیان سب سے بڑا "غیر" مسلمانوں کو
سمجھا جاتا تھا۔ اور اس موقع کے جواز میں نہ جانے کتنی ویلیس پیش کی جاتی تھیں۔ اول یہ کہ
مسلمانوں نے ہندوستان کو فتح کیا، دوسرے یہ کہ وہ مادر ہند کی تقسیم کے ذمے دار ہیں
تیسرے یہ کہ ہندوستان کے پڑوس میں مسلم اکثریت کے دو ممالک ہیں کہ جن میں سے ہندوستان

کے تین ایک کا رجحان واضح طور پر حارحانہ رہتا ہے۔ چوتھے یہ کہ ملک کی آبادی میں مسلمانوں کا تناسب ۱۲ فی صد اور ان کی ۱۲ کروڑ کی تعداد ووٹ بینک کا بھی کام دیتی ہے اور ہندوستان کی سلامتی کے لیے سنگین خطہ بھی بنی ہوئی ہے۔ پانچویں یہ کہ مسلمان امتقاً ملک کو خطرے میں ڈالنے اور اس پر تسلط جانے کی خاطر اپنی آبادی بڑھا رہے ہیں جیسے یہ کہ کشمیر کا مسئلہ ہو یا کوئی کرکٹ یا بالی وچ مسلمان غیر کی سرزمین سے وفاداری کا اظہار کرتے ہیں۔ منطقی اور حقیقت پسندانہ جائزہ اگر لیا جائے تو ان میں سے ایک دلیل بھی کوئی وقعت نہیں رکھتی لیکن لوگ ہر اٹھویں ہندوستانی شہری کو غیرت سمجھ لینے کے رجحان کی پرورش برابر کرتے رہے۔

مذکورہ بالا چھ دلیوں میں سے کسی کا بھی اطلاق عیسائیوں پر کبھی نہیں ہو سکتا حالانکہ گذشتہ ایک سال میں ان کے غلات تشدد کے جو واقعات ہوئے اس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ ماضی میں عیسائی مخالف تشدد کے واقعات نہیں ہوئے۔ ضرور ہوئے تھے لیکن محدودے چند اور پھر ان میں اتنی شدت نہ تھی۔ پچھلے پچاس برسوں میں عیسائیوں کے حملات جہانی تشدد کے پچاس واقعات رونما ہوئے لیکن ایک سال میں ان پر مظالم کے واقعات کی تعداد ایک سو دس ہے اور اس کا ظاہری سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ عیسائی مشنریاں جبری تبدیلی مذہب کی مہم میں مصروف ہیں۔ اگر پُر فریب وسائل سے جبری تبدیلی مذہب کی کوئی مہم ان کی طرف سے چل بھی رہی ہے تو اس کے سدباب کے لیے کوئی اقدام قانونی طریقے سے ہونا چاہیے کیونکہ قانون ایسے مسائل کا کافی دشمنی حل فراہم کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جبری تبدیلی مذہب کو عیسائیوں پر پھیلنے کا ایک بہانہ بنایا گیا تھا۔ اور ہندو انتہا پسندوں کی تعزیت کے مطابق عیسائی بھی مسلمانوں کی طرح ایک دوسری سرزمین سے برآمد شدہ مذہب سے تعلق رکھتے ہیں اور اس لیے وہ قوم کے دائرے سے باہر ہیں۔

یہ دلیل کہ ہندوؤں کی بڑی اکثریت رواداری کی قائل ہے کم تکلیف دہ نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام ممالک کے عوام کی بڑی اکثریت مذہبی وابستگی کے امتیاز سے قطع نظر یکساں طور پر اس اعتبار سے روادار ہوتی ہے کہ وہ عموماً تمدنی معاشرے کے انتہا پسند طبقے کے افکار و اعمال سے بے نیاز رہتی ہے۔ اگر وقتاً فوقتاً رونما ہونے والے ہندو مسلم فسادات اور حالیہ عیسائی مخالف

حملوں کے تئیں مدخل کا اعتبار کیا جائے تو ہمارے تمدنی معاشرے کے بڑے بڑے طبقے واقعہً اُن کی طرف سے بے نیاز ہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ تمدنی معاشرہ پوری طرح ٹوٹ اور بکھر چکا ہے۔ آسٹریلیائی مسلح اور اُن کے دو کس بیٹوں کو زندہ جلا دیے جانے کے واقعے کے بعد جو بیانات سامنے آئے اُن سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے یہاں مکروہ ترین افعال سے ناگواری اور نفرت پر بھی لوگوں میں اتفاق رائے نہیں ہے۔ یہ بات اس بنیاد پر تشویشناک ہے کہ اس سے ہندوستان میں اجتماعی ضمیر کے فقدان کا اندازہ ہوتا ہے اور جب اجتماعی ضمیر منح، مقید، محدود اور مردہ ہو جائے تو ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ کوئی قوم اپنا وجود رکھتی ہے۔

مضون کی ابتدا میں جس تین جیلنجوں کا ذکر کیا گیا ایک قوم کے ارتقاء کی خاطر ہیں اور دوسری سے نبرد آزما ہونا ہے یعنی نابرابری کو کم سے کم کرنا، تفریق کو مٹانا اور لائبرٹ پسندی سے گریز یہ تینوں خطرات اگرچہ داخلی طور پر مربوط ہیں تاہم وہ ایک نظام مدارج کی تشکیل کرتے ہیں۔ جرئت کے بغیر یہاں اصرار کیا جا رہا ہے وہ یہ ہے کہ شہریوں کے ایک طبقے کو "باہری" قرار دینا ان تینوں خطرات میں سے سنگین ترین چیلنج ہے۔ اگر عمارت میں لگنے والی اینٹوں کو شمار نہیں کیا جائے گا تو تعمیر تصور ہی جھٹ ہے۔ تعمیر کا کام خوش اسلوبی سے اسی حالت میں آگے بڑھ سکتا ہے جب استعمال میں آنے والی اینٹوں کو کم و بیش برابر کی حیثیت دی جائے۔ انتہائی درجے کی لائبرٹ پسندی سے عاری ایک قوم کے ارتقاء کے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے ہوطنوں کو ہی بیرونی قرار دینے اور تفریق کے رجحان کو ترک کریں۔

(بشکریہ، روزنامہ ٹائمز آف انڈیا سنڈے میگزین، جولائی ۱۹۹۹ء)

جامعہ کا اگلا شمارہ (جولائی تا دسمبر ۱۹۹۹ء)

مولانا ابوالکلام آزاد

پر خصوصی شمارہ ۲۰۰۰

صفحات ۲۰۰

حکیم عبدالحمید مرحوم

(۱۲ ستمبر ۱۹۰۸ء - ۲۲ جولائی ۱۹۹۹ء)

اختر الواسع

ہم جس عہد میں جی رہے ہیں اس میں لفظوں کی ارزانی اور ان کے بے موقع و بے محل استعمال نے انھیں نامعتبر و بے معنی بنا کر رکھ دیا ہے۔ اس لیے جب واقعتاً کسی نابھہ عمر نادر روزگار اور کرشمہ ساز شخصیت کے بارے میں کچھ لکھنا ہو تو بڑا گھبرمسند ہوتا ہے۔ کیونکہ وہی الفاظ جو آج کل ہر کس و ہاکس کے لیے استعمال ہوتے ہیں کیا اس کے لیے بھی وہی استعمال کیے جائیں؟ آج جب حکیم عبدالحمید صاحب ہمارے بچ میں نہیں رہے تو ان پر ظلم اٹھاتے ہوئے ذہن کچھ ایسی ہی کش مکش سے دوچار ہو رہا ہے۔

حکیم صاحب، بلاشبہ ایک عہد ساز، عہد آفرین شخصیت کے مالک تھے جن کا دل شاہد قدرت کا آئینہ تھا جن کے سر میں ہمدردی انسان کے بجز کوئی سودا نہ تھا اور جن کو ان کے رب نے وہ حکمت پسند عطا کیا تھا۔ ان کا دل امتیاز ملت و آئین سے آزاد تھا۔ انھوں نے اپنی کوششوں سے تمام عمر دل کے اسباب پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کا سکوت ایسا تھا جس پر تقریریں بھی نوافضیں۔ انھیں جو عزت و محبت ملی وہ ورثے کا حصہ نہیں تھی بلکہ ان کے اہیاد، استغناء، صبر و ثابت اور عمل صالح کا نتیجہ تھی۔ ان کی شخصیت لا الہ الا اللہ پر ایمان کامل اور لیس انسان الامامی پر یقین حکم کی چلتی پھرتی تصویر تھی۔

حکیم صاحب نے جب ہمدرد و اخا نے کو نبھالا تو ان کی عمر مشکل سے اٹھارہ اُنیس سال کی رہی ہوگی۔ کیونکہ ان کے والد حکیم عبدالمجید، بانی ہمدرد کا انتقال ۲۲ جون ۱۹۲۲ء کو دہلی چالیس سال کی عمر میں ہو گیا تھا اور قریب ترین اعزاء نے جو ملوک کیا، اس کی وجہ سے بڑی پریشانیاں پیدا ہوئیں لیکن حکیم صاحب کی والدہ ماجدہ رابعہ بیگم نے ہمت و ہوش مندی سے کام لیتے ہوئے کسی طرح اپنے مرحوم شوہر کی سترہ سالہ ریاضت کے نمونے ہمدرد و اخا نے کو اس وقت تک بچائے رکھا جب تک کہ حکیم صاحب نے سن بلوغ کو پہنچ کر اس کی دتے واریوں کو نبھال نہیں لیا۔ لیکن حکیم صاحب کا کارنامہ یہ نہیں ہے کہ انھوں نے اپنے خاندانی تجرباتی ادارے کی توسیع و ترقی میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی کیوں کہ یہ کام تو ہر دور میں نہ جانے کتنے لوگ کرتے آئے ہیں اور کرتے رہیں گے بلکہ ان کی حیثیت اس لیے ممتاز ہے کیونکہ انھوں نے اس ادارے کو ترقی کی معراج پر پہنچا کر اپنے خاندان کی ثروت و تمول اور عیش و آسائش کا ذریعہ بنانے کے بجائے قوم کی تعمیر و ترقی کے لیے وقف کر دیا۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ہمدرد و اخا کے ذریعے طب یونانی میں تحقیق اور ادویہ کی معیار بندی کے لیے وہ منصوبہ بند کوششیں کیں جن کی وجہ سے انھیں بلاشبہ طب یونانی کا مجدد کہا جاسکتا ہے۔ انھوں نے خود اور ان کے چھوٹے بھائی حکیم محمد سعید (جنھیں دہشت گردی اور شقاوت قلبی کے ہاتھوں ۱۷ اکتوبر ۱۹۹۸ء کو کراچی میں شہید کر دیا گیا) طب یونانی کے فروغ اور مقبولیت کے لیے وہ ان تھک کوششیں کیں کہ ادارہ عالمی صحت نے اس کو متبادل طریقہ علاج کے طور پر تسلیم کر لیا۔ جو کام دہلی میں حکیم اجمل خاں نے شروع ہی کیا تھا اس کو اپنی جستجو اور بلند خیالی سے حکیم عبدالمجید صاحب نے عروجِ کامل تک پہنچا دیا۔ طب یونانی کے فروغ، استحکام اور تحقیق و تدریس کے بریویاں میں حکیم صاحب نے علمی و عملی اور عوامی ہر سطح پر کام کیا۔ ۱۹۵۳ء میں آل انڈیا یونانی طبی کانفرنس کا قیام، ۱۹۶۲ء میں انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹری آف میڈیسن اینڈ میڈیکل ریسرچ، ۱۹۶۳ء میں سیفیدہ حمیدہ طبی کالج برلن پور (مدھیہ پردیش)، ۱۹۶۵ء میں ہمدرد ریسرچ کینٹرک اینڈ نرسنگ ہوم، ۱۹۶۲ء میں ہمدرد کالج آف فارمیسی، ۱۹۶۳ء میں ہمدرد طبی کالج، ۱۹۸۲ء میں حمیدہ اسپتال اور ۱۹۸۲ء میں رفیدہ نرسنگ اسکول جیسی تنظیموں اور اداروں کی تاسیس اس کا جیتا جاگتا ثبوت ہیں۔ اس کے

علامہ وہ ان گنت قومی اور بین الاقوامی مجالس مذاکرہ اور کانفرنسیں الگ ہیں جو طبع یونانی اور اس سے متعلق موضوعات پر انھوں نے خود منعقد کیں یا ان کے انعقاد میں ملک بیرون ملک ان کا سرگرم تعاون شامل رہا۔

حکیم صاحب نے اگر صرف طب یونانی کے میدان میں مذکورہ بالا کارہائے نمایاں ہی انجام دیے ہوتے تو بھی وہ سدایا درکے جاتے لیکن خدائے ذوالجلال نے انھیں ہمہ جہت شخصیت کا حامل بنایا تھا۔ اسی لیے انھوں نے سماجی فلاح و صلاح کے بھی بہت سے کام کیے۔ ۱۸۵۷ء کے خون آشام دور کے بعد مظلوم و ستم رسیدہ مسلمانوں کی آباد کاری اور تعلیمی ترقی کے لیے جو کام سرسید نے کیے تھے، ۱۹۴۷ء کے غدر کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی از سر نو تعمیر و ترقی کے لیے حکیم عبدالحمید صاحب نے بھی اسی طرح خاموشی اور کمالِ حکمت سے منصوبہ بند کوششیں کیں۔ آج ہم میں سے شاید بہت کم لوگ اس بات کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہمدرد اور اس سے ملحقہ اداروں کی بدولت تقسیم وطن کے فوراً بعد نہ جانے کتنے خاندانوں کی سفید پوشی کا بھرم رہ گیا اور دولت کی روٹی کا سہارا ہو گیا۔ پھر یہ ہمدرد کی آمدنی کا وہ بڑا حصہ تھا جس سے کہ حکیم صاحب نے ضرورت مندوں کی حاجت روائی کی، طالب علموں کو وظائف دیے۔ اور ان سب سے بڑھ کر ملت کی اجتماعی ترقی کے لیے وہ ادارہ سازی کی کہ ان پر کبھی بھی ان کا بدترین دشمن بھی فرقہ واریت کا الزام لگانے کی ہمت تک نہ کر سکا۔ اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی کہ انھوں نے خود کو ہمیشہ نام و نمود، شخصی اشتہار بازی اور ان سب سے بڑھ کر سیاست کی آلودگیوں سے دور رکھا۔ انھوں نے کبھی اپنا نہ تو کوئی گروہ بنایا اور نہ گروہ بندی کو جوادی۔ انھوں نے ایک مثالی تباہی کی طرح انسانی نظرت کے اس پہلو کا بخوبی اندازہ کر لیا تھا کہ آپ دوسرے کو اپنی خوشی میں اُسی وقت شامل کر سکتے ہیں جب کہ آپ خود اس کی خوشی میں شریک ہونے کو تیار ہوں۔ عیدین کی پرسترت تقریبات کے ساتھ ان کے گھر پر ہونے والے ہولی ملن کا رنگارنگ پروگرام اسی جذبہ صادق کا منظر تھا۔

حکیم صاحب نے تعلیمی و ادبی محاذوں پر اپنی زندگی میں جو کامیابیاں حاصل کیں ان کی کرشماتی شخصیت کا ہی حصہ تھیں تعلیمی اداروں کے قیام میں انھوں نے ہر سطح کی تعلیمی ضرورتوں کا خیال رکھا۔ ساتھ ہی لڑکیوں اور لڑکوں کی تعلیم کو مساوی اہمیت دی۔ اسی لیے ہمدرد پرائمری

اسکول، راجہ گرس اسکول، ہمدرد پبلک اسکول جیسے ادارے جہاں قائم کیے وہیں جامعہ ہمدرد کے بانی کی حیثیت سے ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں وہ شہرت دوام حاصل کر چکے ہیں۔ جامعہ ہمدرد میں بھی انھوں نے یہ خیال رکھا کہ اس میں دوسری جامعات کی طرح محض روایتی کورس نہ ہوں بلکہ کچھ نیا ہو، اچھوتا ہو۔ اسی لیے طب اور فارمیسی اور سائنسی تحقیق اداروں کے ساتھ ہی جامعہ ہمدرد میں سینٹر فار ایڈوانسڈ سوشیالوجیکل اسٹڈیز، سینٹر آن سادھ ایشین اسٹڈیز، اینڈرٹننگ فیڈرل اسٹڈیز اور اسلامک اسٹڈیز و مطالعہ ادیان کے شعبے شامل ہیں اور یہ بات موجب انساب و اطمینان ہے کہ صرف دس سال کے مختصر عرصے میں اس جامعہ نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر اپنا وقار و اعتبار قائم کر لیا ہے۔ اسلامک اسٹڈیز کے حوالے سے یہاں اس حقیقت کا اعتراف ضروری ہے کہ دہلی میں حکیم صاحب نے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز اُس وقت قائم کیا جب یہاں کسی نے اس کے بارے میں سوچا بھی نہ تھا اور اگرچہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اسلامک اسٹڈیز کا مضمون تو تھا لیکن اس کا کوئی باقاعدہ شعبہ قائم نہیں کیا گیا تھا حکیم صاحب نے نہ صرف انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز قائم کیا بلکہ اسلام اور مطالعات اسلامی پر ایک ایسی شان دار لائبریری بھی بنائی جس میں دنیا کی بارہ اہم زبانوں میں علوم اسلامی کا ذخیرہ ہے جس کا امتیاز یہ بھی ہے کہ کچھ ہزار سے زائد نادر مخطوطات اور بیس ہزار سے زیادہ اہم اور اہم الکتاب وہاں موجود ہیں۔ حکیم صاحب نے اسی انسٹی ٹیوٹ سے اسٹڈیز ان اسلام کے نام سے ایک موقر علمی تحقیقی جریدہ بھی برسوں شائع کیا جس کو ملک اور بیرون ملک ہمیشہ قدر و منزلت کی نگاہوں سے دیکھا گیا اور جس کے مضامین آج بھی اسلامیات کے عالموں اور طالب علموں کے لیے بیکال طور پر مفید ہیں۔

تقسیم وطن کے بعد ہندوستانی مسلمان جس مایوسی و دل شکستگی کا شکار تھے اس میں فرقہ وارانہ تعصب نے مزید اضافہ کیا۔ اس تعصب اور تنگ نظری کا اظہار سرکاری ملازمتوں اور اعلیٰ فنی تعلیم کے اداروں میں مسلمانوں کو داخلے نہ ملنے کی صورت میں ہوا۔ ایک طرف تو سیاسی قائدین نے روایتی طور پر شر و شر برپا کیا اور الزامات کی بوچھاڑ کر دی تو دوسری طرف حکیم صاحب نے اس مسئلے پر انتہائی سنجیدگی خور کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس میں سارا قصور متعصب گروہ

اقتدار کا نہیں بلکہ خود ہم بھی اپنے بچوں اور نوجوانوں میں وہ علمی لیاقت اور حوصلہ مندی پیدا نہیں کر پارہے ہیں جو تمام رکاوٹوں کے باوجود زمانے کو مسخر کرنے کے لیے ناگزیر بن چکی ہیں۔ یہی وہ شدید احساس تھا کہ جس کی بنا پر انھوں نے ۱۹۷۳ء میں بزنس اینڈ ایمپلائمنٹ بیورو کی بنیاد رکھی جس نے ان غریب اور ہونہار طالب علموں کو، جن کی علمی بنیادیں کمزور تھیں اور جو ٹیوشن کی سہولت سے محروم تھے، امتحانات کے لیے تیاری کرائی۔ دوسری طرف داخلے کے امتحانات کے لیے بھی تیاری کی اور اس کے خاطر خواہ کامیاب نتائج برآمد ہوئے حکیم صاحب نے اسی طرح ہمدرد ایجوکیشن سوسائٹی مارچ ۱۹۸۱ء میں قائم کی اور اس کے ذریعے وہ بنیادی کام کیا جس کی طرف عام طور پر توجہ ہی نہیں دی گئی تھی یعنی مسلمانوں میں خواندگی کی شرح (مردوں میں بھی اور عورتوں میں بھی) کا سروے، دوسرے مسلمان تعلیمی اداروں (جدید اور دینی تعلیم دونوں) کا بھی الگ الگ سروے کرایا گیا۔ اب ایک بار پھر حکیم صاحب نے از سر نو انویسٹی گیشن (تحقیق کرنے والے) کو مقرر کر کے اس کام کو شروع کرایا تھا۔

اعلیٰ سطح کی سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کے گرتے تناسب پر فکر پسندی کا اظہار تو سب نے کیا لیکن اس کا مدد اکر کے کی منظم و منصوبہ بند کامیاب کوشش حکیم صاحب نے ۱۹۹۲ء میں ہمدرد اسٹڈی سرکل قائم کر کے کی جہاں ان مسلمان نوجوانوں کو تعلیم و تربیت دی جاتی اور آزمائشی مراحل سے گزرنے کی پریکٹس کرائی جاتی ہے جو نین پبلک سروس کمیشن کے مقابلہ جاتی امتحانات میں بیٹھنا چاہتے ہیں اور حکیم صاحب کے لیے یہ بات ہمیشہ غرور و انبساط کا باعث رہی ہوگی (جس کا انھوں نے اپنے مزاج کے صین مطابق کبھی اظہار نہیں کیا) کہ اس ملک کی اعلیٰ سطح کی سرکاری ملازمتوں میں گزشتہ سات سال میں کامیاب ہونے والے کل مسلمان امیدواروں میں سے نصف سے زائد ان کے قائم کردہ ادارے کے ہی فیض یافتہ ہیں۔

حکیم صاحب نے ان سب کے علاوہ زبان و ادب کے فروغ و ارتقاء کے لیے کئی اداروں اور منصوبوں کی بنیاد رکھی اور خاطر خواہ کامیابی بھی حاصل کی۔ مثال کے طور پر غالب کی ولادت ۱۹۶۹ء میں ہونے والی صد سالہ تقریبات کے موقع پر غالب اکیڈمی کی تعمیر ان کا ایک ایسا ہی کارنامہ ہے۔ آج یہ اکیڈمی دہلی میں اردو کی لسانی، ادبی، تہذیبی اور ثقافتی تقریبات کا محور

بن چکی ہے۔ شاید یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ مزارِ غالب اکیڈمی کے قیام کے لیے یہ زمین حکیم صاحب نے ۱۹۳۵ء میں ہی خرید لی تھی اور اسی نام سے ایک سوسائٹی بھی انھوں نے اُسی وقت قائم کی تھی۔ اس اکیڈمی میں انھوں نے غالب اور عبدِ غالب سے متعلق ایک لیسرچ لائبریری اور ایک میوزیم بھی قائم کیا۔ اس لائبریری میں مذکورہ بالا موضوع پر تقریباً بارہ ہزار کتابیں ہیں تو میوزیم میں غالب اور ان کے زمانے سے متعلق تصاویر، مجسمے اور نوادرات کو جمع کر دیا گیا ہے۔ پھر ان سب کے ساتھ ’نظامی کی تربیت‘، ’اردو ٹیکٹ کورس‘، ’اردو ٹاپ‘ اور ’سٹارٹ ہینڈز کے کورس کے مراکز بھی کامیابی کے ساتھ چل رہے ہیں۔ غالب اکیڈمی کے تحت ایک غالب بک سینٹر بھی قائم ہے جو غالب کی حیات، ان کے شعری و ادبی کارناموں اور ان کے معاصرین پر کتابوں کی اشاعت کے کام میں لگا ہوا ہے۔ اسی اکیڈمی میں ”منصوبہ تحقیقی اصطلاحات اور ہندوستانی پر وجہ کیٹ“ بھی چل رہا ہے جس کا مقصد قیام حکیم صاحب کے اس جذبے اور خیال کا منظر ہے کہ ”ایک ایسی زبان کی داغ بیل جسے بالآخر شرقی زبان کا رتبہ حاصل ہوا اور جو فارسی، ہندی اور چینی رسم الخط میں لکھی جاسکے۔“ اسی غالب اکیڈمی میں ہمدرد انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹاریکل لیسرچ کے نام سے ۱۹۹۰ء میں حکیم صاحب نے ایک ادارے کو قائم کیا جو تاریخ کو جذباتی رنگ کے بجائے موضوعی انداز میں پیش کرنے کی ایک لائق صدئیں کو کشش میں مصروف ہے۔

حکیم صاحب کے علمی و تصنیفی کاموں کی بھی ایک طویل فہرست ہے۔ انھوں نے بوطی سینا کی القانون فی الطب کی مستند مخطوطات کو سامنے رکھ کر ترجمے اور تدوین کا جو کام کیا وہ آج ساری دنیا میں ان کی علمی حیثیت کو منوا چکا ہے۔ ان کی تصنیفات، ’تالیفات‘، ’مرتبات‘ اور ’موتوں کی ہوئی کتابوں کی تعداد تقریباً ایک درجن ہے اور لطف کی بات یہ ہے کہ اس میں ’عنصریات‘ جیسے دقیق موضوع پر بھی کتاب ہے تو دوسری طرف ’دیہاتی معالج‘ جیسی آسان اور عام فہم بھی۔ انھوں نے ۱۹۳۱ء میں ہمدرد صحت جیسا رسالہ نکالا جس کے خاص نمبر آج تک اپنے موضوعات پر خاصے کی چیز مانے جاتے ہیں۔ اسی طرح ۱۹۵۷ء میں پندرہ روزہ ہمدرد کا اجراء ہوا جو آج تک شائع ہو رہا ہے حکیم صاحب نے ان کے علاوہ اسٹڈیز ان ہسٹری آف میڈیسن اینڈ سائنس کے نام سے بھی ایک علمی جریدے کی ادارت کی۔ اسلام پر ان کی ادارت میں شائع ہونے والے

بریدے کا پہلے ہی ذکر ہو چکا ہے۔

حکیم صاحب کی شخصیت کا ایک اور دل کش پہلو ان کا جمالیاتی ذوق تھا۔ ان کا یہ ذوق بال حسن، خیر اور عدل کے عناصر تلاش سے مل کر بنا تھا۔ انھیں ہر کام میں سلیقے کا وہ ہنر آتا تھا جو کبھی مجددِ مصلیٰ کے مسلمانوں کی پہچان ہوا کرتا تھا۔ تحریر میں حسن، اختصار مگر جامعیت، معمولات میں حسن ترتیب ایسا کہ وقت ان کا تابع اور ماتحت لگتا تھا۔ مسکراہٹ میں وہ دلآویزی کہ بیارُحمت مند لہجہ صحت مند اقبال مند بن جاتا تھا۔ رشتوں کے بناپنے میں وہ خیر و عدل کہ چھوٹے بڑے امیر غریب، اپنے اور پرانے سب گرویدہ اور حسن سلوک کے معترف۔ ان کی روشن فکر اور باطنی نور کا پرتو ہر اس عارت سے آشکارا ہوا انھوں نے تعمیر کرائی۔ ان کی بھائی ہوئی اکثر عسارتیں ذوقِ شائجہائی کی یاد دلاتی ہیں۔ ان کی حس مزاج جس سے کہ وہ اپنے مریضوں کا اکثر و بیشتر دوا سے پہلے کوصا علاج کر دیتے تھے اور اپنے ملنے والوں کے تفکرات اور مایوسیوں میں اُمید یقین کی چنگاریاں بجھک دیتے تھے، ہمیشہ یاد آتی رہے گی۔

حکیم صاحب کو اگر حکومت ہند نے پدم شری (۱۹۶۵ء) پدم بھوشن (۱۹۹۱ء) جیسے قومی اعزاز دیے تو مجددِ دینیورٹلی پاکستان نے انھیں ڈی لٹ کی اعزازی سند (۱۹۹۷ء) پیش کی۔ روس نے ابراہیم سینا ایوارڈ (۱۹۸۳ء) کے لیے منتخب کر کے ان کی مالی حیثیت کا اعتراف کیا تو ایران کی نیشنل اکیڈمی آف سائنس نے (۱۹۶۵ء) ان کو اعزازی فیلو بنا کر طبی، علمی و تحقیقی میدانوں میں ان کی جین الاقوامی خدمات کی تصدیق کی۔ لیکن حکیم صاحب، حق تو یہ ہے کہ سائنس کی تمنا اور صلے کی پروا سے بے نیاز تھے۔ ان کی تمام سعی و فکر و عمل اس بندہ مومن کی تھی جس کی قرآن میں پہچان ”وَمَا نَدْنَاهُم بِمُفْقَرُونَ“ بتائی گئی ہے۔

آج جب حکیم صاحب نہیں رہے لیکن ان کے فکر و عمل کے نقوش زندہ و تابانہ ہیں، ان کی کتاب زندگی کا ہر ورق اس حقیقت کا منظر ہے :

تجھ سے ہوا آشکار بندہ مومن کا راز

اس کے ذہن کی تپش اس کی شبوں کا گداز

اس کا مقام بلند اس کا خیال عظیم

اس کا سرور اس کا شوق، اس کا نیاز، اس کا تازہ
 ہاتھ ہے اللہ کا، بندہ مومن کا ہاتھ
 غالب و کار آفرین، کار کشا، کار ساز
 خاکی و زوری نہاد، بندہ مولا صفات
 ہر دو جہاں سے فنی، اس کا دل بے نیاز
 اس کی امیدیں طویل، اس کے مقاصد طویل
 اس کی ادا و تقریب، اس کی تحفہ و نواز
 نرم دم گفتگو، گرم دم جستجو
 رزم ہو یا نرم ہو، پاک دل و پاک باز ♦♦

خواجہ تاج الدین ریزہ

مسلم احمد نظامی

سیر الاولیاء مولفہ سید محمد مدک غفری کرمانی اور فوائد الغواد کا ترجمہ کرتے وقت کئی جگہ تاج الدین ریزہ کا اجمالی تذکرہ پڑھا۔ جس اعزاز میں یہ تذکرہ ان دو مشہور و معروف کتابوں میں ہوا ہے۔ دل چاہنے لگا کہ کچھ ان بزرگ کے حالات پر مزید روشنی حاصل ہو۔ اس لیے غفلت دیگر ہمسفر مستند کتب سے اسناد حاصل کرنے کے لیے کربانہی تو آغا عبدالستار خاں صاحب ایم اے کا انگریزی مقالہ "تاج ریزہ" کے نام سے رسالہ اسلامک کچر سہ ماہی حیدر آباد جوالی شہرہ نظر پڑا۔ مضمون مختصر ضرور ہے مگر جامع ہے۔ اس لیے اسی مضمون کو اساس بنا کر عنوان کی ضخیت پر ظم احسان کی عیادت کر رہا ہوں۔ کیسے اچھے لوگ تھے۔ کیسی محنت کرنے والے۔ کیسے ادب نواز۔ افسوس۔ نگاہیں ڈھونڈتی ہیں ان کو۔ اچھا زمانہ پایا۔ اچھا نام پایا۔ اللہ مغفرت سے نوازے۔ آمین۔

تاج الدین ریزہ ساتویں صدی ہجری کے ان شعراء میں ہیں جنہوں نے سلطان شمس الدین ایتھس جیسے خدا پرست بادشاہ (۶۹۷-۷۳۲ ہجری/۱۲۹۰-۱۳۵۱ مسوی) کے دربار میں عزت حاصل کی۔ نہ صرف یہ بلکہ ملحد مومنین اور سوانح نگاروں نے تاج الدین ریزہ کا تذکرہ بڑے اچھے الفاظ میں کیا ہے اور ان کی ملی قابلیت تک اچھی طرح سراہا بھی ہے۔ وہ ایک نامور محقق رہے ہیں مگر ان کی تصانیف مرد زمانہ کے ساتھ ہم برہمنوں تک نہیں پہنچ سکیں۔ چند تصانیف

ان کے ضرور دستیاب ہیں جو اپنی جگہ ان کی علمی عظمت کے آئینہ دلرہیں !
 قلعہ گوادر کی فتح پر بہت سے مورخین نے تاج الدین ریزہ کی وہ رباعی نقل کی ہے
 جو وہاں پتھر پر کندہ تھی۔ مگر افسوس وہ پتھر تو زبا مگر رباعی اب تک چلی آ رہی ہے :

آں قلعہ کہ سلطان سلاطین بگرفت
 از خون خدا و نصرت دیں بگرفت
 آں قلعہ کا لیور واں صی صی
 در ستایہ سندہ تلاش بگرفت

مشہور مورخین میں سے نظام الدین احمد خٹھی (۱۰۰۱ھ مطابق ۱۵۹۲ء) نے تاج الدین
 ریزہ کا ذکر اپنی تاریخ طہمت اکبری میں کیا۔ اس کے بعد منتخب التواریخ اور تاریخ فرشتہ میں
 بھی آپ کا ذکر ملتا ہے۔ مگر ان کتب میں اختصار سے حالات کا بیان کیا گیا ہے۔ میر حسن علی
 بجزئی دہلوی کو ہم ربیع اول مستند ماخذ سمجھتے ہیں۔ انہوں نے سلطان المشائخ حضرت خواجہ
 نظام الدین اولیاء کے طفولیت کو ترتیب فرمایا اور ۷۲ھ سے ۷۶ھ تک کے طفولیت کو تلبند کیا۔
 ناظرین کو معلوم ہے کہ حضرت سلطان المشائخ کا وصال ۷۵ھ میں ہوا۔ یعنی آپ کی وفات
 سے تین سال قبل تک کے طفولیت نوادر النواہد میں جمع ہیں۔ وہ ۳ ربیع الاول ۱۱ھ کی مجلس ۲۲
 حصہ دوم، صفحہ ۱۱۵ نوادر النواہد مطبوعہ ملک سراج الدین اینڈ سنز کشمیری بازار لاہور ۱۳۸۹ھ
 مطابق ۱۹۶۶ء میں اس طرح فرماتے ہیں :

خواجہ ذکرہ اللہ باقیہ فرمود کہ آدے۔ وقتے مستوفی شدہ بود۔ خواجہ تاج الدین ریزہ
 در باب او ایں بیت گفتہ است :

صدرا! کنون بکام دل دوستان شدی
 مستوفی ممالک ہندوستان شدی

یہ شعر شمس الملک علیہ الرحمۃ کے بارے میں ہے جو حضرت المشائخ قدس سرہ العزیز کے استاد تھے۔
 آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قول ہے حضرت سلطان المشائخ جیسے قحطاً بزرگ کا نقل کر رہے ہیں
 حقیقت میں سرشار علی بجزئی دہلوی اور حضرت سلطان المشائخ کا قول فیصل ہے جس سے ان کے

اس علمی وقار کا پتہ چلتا ہے جو خواجہ تاج الدین ریزہ کو حاصل تھا۔ نہ صرف یہ بلکہ سیر الاولیاء کے باب دہم صفحہ ۳۴، مطبوعہ چرخی لال ایڈیشن پر مذکورہ واقعات کا ذکر کرتے ہوئے حضرت سلطان المشائخ فرما رہے ہیں کہ ”عجب لطافت و طبع لطیف درشت کہ در شہر مثل او نبود“ یہ قول سید محمد مبارک علوی کرمانی ”مولف سیر الاولیاء“ کا بھی ہو سکتا ہے مگر ہر دو بزرگوں کا فرما ہی قابل اعتبار!

دوسری جگہ مولف سیر الاولیاء سید محمد بن سید و عبد الدین مبارک کرمانی نے اکھڑیں باب میں تاج الدین ریزہ کے ایک تصدیق کا ایک شعر نقل کیا ہے جو سلطان شمس الدین اتمش کی مدح میں ہے اور جو کلیات اوری میں نو کلتوری ایڈیشن میں موجود ہے۔

مولانا غزالدین مبارک شاہ غزنوی سلطان علاء الدین خلجی (۶۹۵ تا ۷۱۶ھ / ۱۲۹۵ تا ۱۳۱۶ء) کے دور کے شہور شاعر ہیں۔ انھوں نے فارسی زبان کی ایک نعت موسومہ فرہنگ نامہ مرتب کی۔ اس نعت میں مولف نے تین جگہ تاج الدین ریزہ کے اشعار سے الفاظ کے بارے میں استفادہ کیا اور ان کو بطور سند پیش کیا ہے۔ یہ بھی وقت کی ستم ظریفی ہے کہ تاج الدین ریزہ کے اشعار کلیات اوری میں درج ہیں۔

سیر الاولیاء کے اکھڑیں باب کے شروع میں محبت، شوق، عشق اور روت باری تعالیٰ کے مژان کے تحت سید محمد مبارک علوی کرمانی امیر خود نے تاج الدین ریزہ کا یہ شعر نقل کیا ہے:

خلفے یارب چہ گویم چوں عروس آرا سجد

راست بر بلائے شاہ راستیں آدرودہ اند

(سیر الاولیاء ص ۲۵۳ چرخی لال ایڈیشن)

محمد بن قوام نے بحر الفضائل میں (۸۲۴ھ / ۱۴۲۳ء) تاج الدین ریزہ کی وفات کا ذکر کیا ہے کہ اور بہت سے شاعروں کے ساتھ وہ بھی بڑے ذلت آمیز طریقے سے مارے گئے۔ سیر العالمین کے مصنف حامد بن فضل اللہ نے شمس دہر کے سلسلے میں مذکورہ رباعی درج کی ہے۔ اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخے میں تاج ریزہ کا تخلص سنگریزہ بتایا ہے جو اور کسی کتاب میں نہیں ہے۔ اسی رباعی کے سلسلے میں مولانا شاہ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی اخبار الانبیاء میں تاج الدین ریزہ

کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"تاج الدین ریزہ مرد حقیر الجنتہ بود۔ لہذا اس لقب یافتہ فاضل کامل شاعر

نامی است۔ در خدمت سلطان شمس الدین الیتش قربت داشت۔"

پچھی نارائن شفیق اور نگ آبادی نے ۱۱۸۱ھ/۱۷۶۷ء میں ایک سوانحی تذکرہ شعرا کے

بارے میں مرتب کیا جس کا نام گل رعنا ہے۔ اس میں تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے۔ رضا قلی

خال نے اپنی کتاب مجمع الفصحا میں بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ کیا ہے۔ دراصل یہ کتاب فارسی

شعرا کے تذکرے پر ہی مشتمل ہے۔ خلاصۃ الاشعار مصنفہ تقی کاشی ۱۱۹۳ھ/۱۷۸۵ء۔

وفات العاشقین مصنفہ تقی اودھی اصفہانی اور تحفۃ الکرام میں بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے

جب سے ہندوستان پر مسلمانوں کی حکمرانی شروع ہوئی۔ بڑے بڑے علماء دوسرے

ممالک سے ہندوستان ہجرت کر کے یا تو اس لیے آئے تھے کہ یہاں قدردانی ان کے اپنے ملک سے

زیادہ ہوگی یا پھر صریح طلب منفعت کے لیے انھوں نے ترک وطن کر کے ہندوستان کو اپنا مستقر بنا

چاہا اور وہ ہندوستان اگر ایسے بسے کہ ہندوستان کے ہی ہو کر رہ گئے اور اپنے قریبی وطن

بالکل بھول گئے۔ مگر تاج الدین ریزہ نے ایسا نہیں کیا۔ وہ ہندوستان میں رہتے ہوئے بھی خراساں

شاعری کی اہمیت کو نہ بھولے جیسا کہ انھوں نے اپنے اس شعر میں خود کہا ہے:

مولد و نشا میں در خاک ہندوستان مرا

نظم و نثر میں کہ از خاک خراساں آمده

اس شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجودیکہ ان کا مولد ہندوستان تھا اور ان کے والدین بھی یہیں

رہے ہوں گے مگر خراساں کی شاعری پر ان کو اب بھی غرہ ہے کیونکہ ان کی اپنی شاعری میں وہ

رنگ موجود ہے۔ ایک دوسرے شعر میں بھی اسی قسم کا اظہار خیال کیا ہے:

بودہ بد دم بر مجلس تو

یار سر و حریم محرم

یہ شعر اسی قصیدے کا ہے جو تاج الدین ریزہ نے رضیہ سلطانہ کی مدح میں لکھا تھا۔ اس سے

بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہی دربار سے ان کا قریبی تعلق تھا مگر اس سے ان کے مولد و نشا کا

اشارہ تو ملتا نہیں۔ ان کا تعلق غالباً لاہور اور ملتان سے بھی نہیں تھا جہاں یحتمائے روزگار
 ملاوٹ کا رواج موجود تھے۔ دہلی وہ آئے تو صرف تلاکش معاش میں جیسا کہ انھوں نے اس قصیدے
 میں ذکر کیا ہے جو نظام الملک توام الدین محمد ابوسعید البغیدہ کی تعریف میں لکھا ہے اور جو
 کلیات انوری میں موجود ہے:

ساہا شد بندہ را کز لطف ہر آزادہ
 در حریم این ممالک حصہ حرم آمدہ است
 خان و ماں بگذر شد در بہمت خھرے رفتہ کو
 از طو قدر شاہش چوں قدر خاں آمدہ است
 خوان چو دوش زیر چرخ کا سر شکل آراستہ
 این تنانخواں بے نصیب انبجودا خواں آمدہ است
 ایک دوسری جگہ شہزادہ رکن الدین فیروز شاہ کی مدح میں کہتے ہیں جو شمس الدین التمش کے بعد تخت
 نشین ہوا (۹۳۳ھ) :

مذلیب آس سرائے خسروانی می زخم
 خاصہ کا کون لٹے لبوے بوستاں آوردہ ام
 پیل بالا زرفشاں پر پئے اسپم فلک
 رخ چو موئے حضرت شاہ جہاں آوردہ ام
 ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ تاج الدین ریزہ دہلی میں فوارہ تھے۔ وہ دہلی میں کب آئے اس
 کے لیے ہم کو یہ معلوم ہے کہ ۹۲۵ھ/۱۵۲۲ء میں سلطان شمس الدین التمش نے ملتان اور اچھ کو فتح
 لیا تھا۔ اور بغداد کا سفیر ۲۲ ربیع الاول ۹۲۶ھ/۱۵۲۸ء میں دہلی آیا تو اس یادگاری موقع پر
 تاج الدین ریزہ نے ایک قصیدہ لکھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۹۲۹ھ سے قبل ہی دہلی کے
 شاہی دربار سے منسلک تھے۔

مورخین میں سب سے پہلے نظام الدین احمد بخشی نے قلم کو ایار کی فتح پر لکھی ہوئی
 رباعی مذکورہ بالا کا تذکرہ سلطان شمس الدین کے دور حکومت میں بلطعات اکبری میں ان الفاظ

کے ساتھ کیا ہے:

دس تیس عشرین دستاویز بعزیمت فتح گویا لشکر کشید۔ مدت یک سال آن
قلعہ را محاصرو داشت ملک تاج الدین ریزہ کہ دیر مملکت بود در فتح
آن قلعہ اس رباعی گفت و بر سنگ دروازہ قلعہ کندہ اند۔

فرشتہ نے تاریخ فرشتہ میں اور ملا بدایونی نے بھی یہ ہی تذکرہ کیا ہے۔ مگر اس رباعی کا کتبہ اب
وہاں قلعہ کے دروازے پر نہیں ہے۔ لیکن ڈائرکٹر جنرل ملکہ آثار قدیمہ نے، ۱۹۳۷ء میں اس کتبے کی
تلاش کی مگر وہ دستیاب نہیں ہوا۔ ڈاکٹر جے ہیروڈوٹز (J. Harovitz) نے جو ٹیٹن اینگلو عربک کالج
علی گڑھ میں عربی کے پروفیسر تھے۔ ۱۹۱۱ء-۱۹۱۲ء میں لکھا ہے کہ ظہیر الدین بابر نے دیکھا ہے جس
کے بارے میں اس نے اپنی تزک میں تذکرہ کیا ہے۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاج الدین بابر مملکت
اور شخص تھا جس کا انتقال ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء میں ایک لشکر کشی کے دوران میں ہوا۔ اور ریزہ کا لفظ
ریزاد ہو گیا۔ جبکہ تاج الدین ریزہ ۶۳۴ھ کے کافی بعد تک زندہ رہے۔ دوسرا قابل غور نقطہ یہ
بھی ہے کہ تاج الدین ریزہ ایک معمولی حیثیت کے آدمی تھے جیسا کہ ان کے خوشامدانہ قصائد سے
پتہ چلتا ہے۔ ان کے انتقال کے بارے میں شرح مومن اسرار میں محمد بن قوام ان شعراء کے بارے
میں لکھتے ہیں جو راجہ خسروانہ سے محروم ہو کر یا تو بھانسی پر چڑھا دیے گئے تھے یا ان کو جیل خانے میں
ڈال دیا گیا تھا مثلاً عبید، مغری، خاقانی، تاج ریزہ۔ ”دلتاج ریزہ رابیش پائے پیل
اند و متعذہ“ اس بیان سے واضح ہو رہا ہے کہ تاج ریزہ ایک معمولی حیثیت کے پیشہ ور شاعر تھے اور
ان کو باغیانہ موت نصیب ہوئی۔ قدیم ترین کتاب فرہنگ نامہ ہے جس کے مصنف فرخواری نے
آپ کو تاج دیر القلص ریزہ لکھا ہے۔ فوائد الفولاد میں قدیم ماخذ ہے جس میں آپ کو تاج ریزہ
لکھا ہے۔ تمام دیگر تذکرہ جات بھی ایسا ہی لکھتے چلے گئے۔ لیکن تاریخی کتب میں ان کے نام کے
ساتھ دیر مملکت اور ملک کا لفظ بھی ملتا ہے۔

گل رخ کا مصنف ایک اور غلط فہمی پیدا کرتا ہے کہ تاج ریزہ اور تاج برہ دو آدمی
تھے مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مصنف کو خود غلط فہمی ہوئی۔ یہ رسم الخط کی تبدیلی ہو سکتی ہے
کہ ریزہ کو برہ پڑھا جاسکا۔ صرف ایک ر اور دو محنتوں کے فرق سے آدمی نہیں بدل جاتے۔ اس لیے

مذکورہ بحث سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ تاج ریزہ ایک معمولی درجے کے آدمی تھے جن کا شمار اسی دور کے شعراء میں ضرور تھا جو یہ تھے :

۱۔ سعد الدین عمر دہلوی ۲۔ صدر الدین عمر نقاشی ۳۔ منہاج سراج منہاج

۴۔ امیر روحانی ۵۔ نامری ۶۔ شمس دہیر ۷۔ فرخ الملک عید

کتاب موسومہ عنفات العاشقین اور گل و غنایں میں تاج الدین ریزہ کو اپنے وقت کا مشہور ترین شاعر ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے "تاج الدین از فضلا و شعراء ہندوستان دست از غدا دل قلم الہدایں برستان۔"

تاج الدین ریزہ کا کلام

مندرجہ ذیل کتابوں میں تاج ریزہ کا کلام تھوڑا بہت ملتا ہے ، (۱) عنفات العاشقین (۲) خلاصۃ الاشعار (۳) مجمع الفصحا (۴) کلیات انوری۔ جان مک کلیات انوری میں تاج الدین کے کلام کی ثنویت کا سہل ہے اس کی تصدیق قلی اُوری اور رضا قلی خاں نے بھی کی ہے۔ فرخ ملک نامہ مولفہ فرخ خواں میں تین جگہ بطور سند تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ان الفاظ میں آیا ہے "و تاج دہیر ن ریزہ گفتہ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف تاج ریزہ مستند زبان استعمال کرتے تھے بلکہ بے وقت کے مانے جانے پہچانے بلند پایہ شاعر بھی تھے۔

۹۲۶ھ / ۱۴۲۸ء میں سلطان شمس الدین التمش نے ہندوستان کے تعلقات قائم کیے۔ اس زمانے میں خلیفہ ابو جعفر منصور المستنصر کی حکومت تھی خلیفہ نے اپنا سفیر ہندوستان بھیجا۔ بلہات نامی میں جو ۹۵۸ھ / ۱۴۵۰ء میں لکھی گئی اس مبارک واقعے کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اس موقع پر دربار خلافت سے سفر اتھتہ تھا ، فرمان لے کر ناگور پہنچے اور وہاں سے ۱۲ ربیع الاول ۹۲۶ھ بروز یکشنبہ یہ سفر داخل دہلی ہوئے۔ بڑی دھوم دھام تھی۔ شہر کو بہترین طریقے پر سجایا گیا تھا اور چراغاں کیا گیا تھا۔ دربار خلافت سے ایک عمدہ گھوڑا اور غلت پاکر شمس الدین التمش بہت خوش ہوا۔ اس مبارک موقع پر شعراء نے بادشاہ کی مدحت سرائی اور مبارکبادی میں ایک دوسرے سے بڑھ کر کہے۔ ان شعراء میں تاج ریزہ نے بھی ایک قصیدہ لکھا۔ صاحب خلاصۃ الاشعار

نے تاج ریزہ سے منسوب کیا ہے۔ یہ قصیدہ اور اس کے ساتھ اور قصائد کلیات انوری میں موجود ہیں جن کا ایک شعر سیرالادبیا میں بھی موجود ہے۔ کلیات انوری کے قصائد سلطان شمس الدین ایتیش اس کے فرزندوں صاحبزادیوں اور وزیر کی حرح میں ہیں۔ ان اشعار میں شاعر نے خود کو ہندوستانی نژاد بتایا ہے۔ اس لیے وہ خود انوری شاعر تو ہو ہی نہیں سکتا۔
جہاں تک مندرجہ ذیل شعر کا سوال ہے۔

مولد و منشا میں در خاک ہندوستان مرا
نظم و نثرم ہیں کہ از آب خراسان آمدہ

ڈاکٹر دیو پنھون نے پرنس میوزیم لندن میں غلوطات کی فہرست مرتب کی ہے، ان کے خیال میں مذکورہ بالا شعر سے تاج الدین ریزہ کا وطن خراسان معلوم ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

The poet whose name does not appear says
that he had come to India from Kharasan.
(Rieu. Vol. II P.555)

لیکن اس خیال سے آغا عبدالستار خاں صاحب مطمئن نہیں ہیں بلکہ وہ اسی شعر سے تاج الدین ریزہ کا ہندوستان نژاد ہونا اخذ کر رہے ہیں (اسلامک کلچر جولائی ۲۰۰۶ء، عنوان تاج ریزہ) حالانکہ مذکورہ بالا شعر صاف بتا رہا ہے کہ ”میرے مولد و منشا مت کا کش کر دینی میری جائے پیدائش ہندوستان نہیں بلکہ خراسان ہے جس کا ثبوت میری نظم و نثر ہے۔ دوسرا مصرعہ پہلے مصرعے کا جواب ہے۔ لفظ میں کے بعد اس شعر سے یہ استنباط کرنا کہ تاج الدین ریزہ کا وطن ہندوستان تھا کچھ میں نہیں آتا۔ مجھ کم علم کی رائے تو یہی ہے کہ تاج الدین ریزہ کا وطن ہندوستان نہیں تھا اور یہ نتیجہ مذکورہ شعر کے مصرعہ اولیٰ سے مکان میں درست لگتا چوں کہ عبدالستار خاں صاحب نے مجھے اتفاق نہیں ہے۔

کلیات انوری میں مندرجہ ذیل قصائد تاج الدین ریزہ سے منسوب ہیں:

۱۔ قصائد بنام شمس الدین ایتیش تھارو چادر

۲۔ قصائد بنام رشید الدین وٹ دھیر سلطانہ تھارو پانچ

- ۳۔ قصائد بنام رکن الدین فیروز شاہ ولد شمس الدین الیتیش ۳۲-۴۳ھ۔ تعداد چھ
 - ۴۔ قصائد بنام غیاث الدین محمد شاہ ابن شمس الدین الیتیش۔ تعداد سات
 - ۵۔ قصائد بنام نظام الملک قوام الدین محمد ضیدی وزیر۔ تعداد آٹھ
 - ۶۔ قصائد ان لوگوں کے بارے میں جن کے نام واضح نہیں ہوتے۔ تعداد نو
- تاج الدین ریزہ کے قصائد سے شاعر کی علمی قابلیت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے مگر کیونکہ نثر میں ان کی کوئی تصنیف ہمدست نہیں ہے اس لیے اس کے بارے میں اظہار خیال مناسبت نہیں ہے۔ مگر یہ امر واضح ہے کہ نظم نثر سے مشکل ہوتی ہے جس کے لیے ذہنی اور علمی ارتقا کا عروج لازمی ہے۔ وہ خود کہتے ہیں نظر

نثر من برجہ نثرہ جلد کردہ اند

تاج الدین ریزہ کے قصائد کے مطالعے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کے قصائد میں توازن، نفاست خیال اور سہل طریقے پر اظہار خیال غالب ہے۔ تاج الدین ریزہ کے علمی میدان میں مقام کو فرہنگ نامہ کے مولف نے بخوبی تسلیم کر کے اپنی تالیف میں الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے ان کے اشعار سے مندی ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ان کو فکر معاش تھا اس لیے وہ اپنے قصائد میں طلب کے ساتھ اپنے وقار کو گراتے نہیں۔ اخلاص اور کچھے ہوئے خیالات کا عکس ان کے ہاں موجود ہے نہ انہی لوگوں میں پایا جاتا ہے جو اعلیٰ نسب سے متعلق ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان شفیق کہتے ہیں کہ

تصنیفات ذہن و وقت طبع اقصاف داشت (گل سرعنا)

مذکورہ بحث کے بعد مجھ کو علم کا یہ بھی خیال ہے کہ سیر الاولیاء اور فوائد القواد کے اردو میں ترجمہ کرنے کے دوران ایک جگہ اور بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے مگر باوجود تلاش کے وہ منہوم نہ مل سکا کسی صاحب کی نظر پڑے تو فقیر کو مطلع ضرور فرمائیں۔ تلاش میری بھی ہے گی۔ ♦♦

عبدالرحیم دہری

دھاج الدین احمد علوی

بے شک بعض شخصیتیں عہد ساز ہوتی ہیں لیکن اس میں بھی دورائے نہیں کہ بعض زمانے شخصیت ساز ہوتے ہیں۔ چنانچہ انیسویں صدی کا نصف اول بھی ایسا ہی زمانہ تھا جس نے علوم و فنون کے میدان میں ایسے بلند و بالا اشخاص کو پروان چڑھایا جن کی نظیر صدیوں میں پیدا ہوتی ہے۔ یہاں ان عوامل پر بحث کرنے کا موقع نہیں جن کے زیر اثر معاشرے میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں اور اشخاص کی فکری و عملی صلاحیتیں بیدار و متحرک ہو جایا کرتی ہیں۔

بہر کیف ہم اردو والے اس عہد کو عہد غالب سے تعبیر کرتے ہیں۔ لاریا غالب ایسا ہی نابغہ تھا لیکن وقت کے اس سیل رواں میں بہت سے در شہوار اور بھی تھے جو امتداد زمانہ کی نذر ہو گئے۔ اس مضمون میں ایسی ہی ایک جامع علوم شخصیت کا تعارف مقصود ہے۔

عبدالرحیم گورکھ پوری مضافات گورکھ پور کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد کا نام مصباح علی تھا۔ موروثی پیشہ کپڑے بناتا تھا۔ عبدالرحیم کی پیدائش بارہویں صدی ہجری کے اواخر یا تیرہویں صدی کے اوائل میں ہوئی تھی تفصیل علم کا شوق بچپن سے تھا۔ اسی شوق نے گھر سے فرار ہونے پر اکسایا۔ اولاً گورکھ پور سے کھنڈ پینچے جہاں عبدالرحمان محدث تھی کے مدرسے میں ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ جب طبیعت سیر نہ ہوئی تو دہلی کے لیے رخت سفر باندھا۔ دہلی میں ان دنوں حضرت عبدالعزیز محدث دہلوی کا مدرسہ بغداد و مصر کے مدارس کا نمونہ تھا۔ چنانچہ محدث دہلوی کے مدرسے

ہے انھوں نے علوم شرعیہ، فلسفہ، منطق اور عربی فارسی میں مہارت حاصل کی۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی کے درس میں عبدالرحیم ایسے نکات اٹھاتے اور سوالات کرتے تھے جس سے ان کی طبیعت کی روانی اور ذہن کی دراکی پر مدرس رشک کرتے اور اساتذہ فخر۔ ایک بار حضرت محدث دہلوی نے فرمایا کہ اگر اس فوجان کی صحیح تربیت نہ ہوئی تو مجھے اس کی ذہانت کے پیچھے دہریت کبھی نظر آتی ہے۔ ہو سکتا ہے شاہ صاحب کی اس پیش گوئی کے سبب ہی لوگوں نے انھیں دہریہ کہنا شروع کر دیا ہو۔ بہر کیف شاہ عبدالعزیز کے مدرسے سے علوم شرعیہ سے فارغ ہو کر عبدالرحیم کلکتہ پہنچے جو ان دنوں عروس البلاد بنا ہوا تھا۔ یہاں انھوں نے انگریزوں سے انگریزی لاطینی اور دیگر علوم سیکھے۔ ان کے متعلق مشہور ہے کہ وہ ساری زبانیں اہل زبان کی طرح بولتے اور سمجھتے تھے۔ کلکتہ میں ہی ان کی دہریت کا پرچا ہوا اور ان کے نام کے ساتھ دہری کا لاحقہ جڑ گیا۔ اب ”مرن عبدالرحیم“ نہ رہے بلکہ عبدالرحیم دہری کے نام سے مشہور ہو گئے۔ میں نے انگریزی زبان کے زاجم میں ان کا نام مولوی عبدالرحیم گورکھ پوری بھی لکھا ہوا دیکھا ہے۔ اکثر انھوں نے اپنی تصانیف میں اپنا نام جدو بھی لکھا ہے۔ کیا بوالعجبی ہے انگریز انھیں مولوی سمجھتے رہے اور اہل مدرسہ دہری۔

زادہ رنگ نظر نے مجھے کافر جانا

اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہوں میں

عبدالرحیم نے تاریخ، ریاضی اور فلسفہ و ادب پر ضخیم کتا میں تحریر کی ہیں۔ چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں: کارنامہ حیدری، شکر ت بیان، الانوار الشریعہ فی الاسرار المنطقیہ، علم ریاضی اور سائنس پر پانچ جلدیں اور انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ترجمہ ان کتابوں میں شامل ہے۔ عبدالرحیم گورکھ پوری کا انتقال ۶ دسمبر ۱۸۵۶ء مطابق ۲ جمادی الاول ۱۲۷۳ھ بروز ارشنبہ کلکتہ میں ہوا اور اپنے مکان میں ہی دفن ہوئے۔

عبدالرحیم گورکھ پوری کی تصانیف کا مطالعہ کرنے سے فہم و دانش کا ایک جہان آباد نظر آتا ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ عبدالرحیم جیسا دانش ور اور فلسفی شہرت اور منزلت کے اس مقام تک نہیں پہنچ سکا جس کا وہ بجا طور پر مستحق تھا۔ میرے نزدیک اس کا ایک سبب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی بیشتر تصانیف فارسی یا انگریزی زبان میں ہیں اور فارسی کا طعن ہمارے یہاں

نہ کے برابر ہے۔ دوسرا سبب اس کے دہری ہونے کا پرچار اور انگریز دوستی ہو سکتا ہے۔ ہر کین عبدالرحیم کی چند تصانیف کا مختصر تعارف پیش کیا جا رہا ہے جو محض نمونہ از خروائے کے مصداق ہے

شکرت بیان

شکرت بیان کا قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی لاہور بری کلکتہ میں 'میں نے خود دیکھا ہے۔
در اصل یہ خود نوشت سوانح ہے لیکن درمیان میں بعض فارمولے جبر و مقابلے کے ہیں۔ کہیں پر ہیئت و نجوم پر بحث ہے تو کہیں خاص علم کیمیا اور ریاضی کے فارمولوں پر بحث کی گئی ہے۔
مخطوطے کا آخری حصہ ان کے کسی شاگرد کے قلم کار ہین منت ہے جس میں عبدالرحیم کا اردو فارسی کلام اور پھر ان کی بیماری اور انتقال کا حال قلم بند کیا گیا ہے۔

کارنامہ حیدری

ٹیپو سلطان اور ان کے خاندان کی تاریخ ہے۔ غالباً ٹیپو سلطان پر یہ سب سے پہلی کتاب ہے۔ یہ کتاب کلکتہ ہی کے کسی پریس سے چھپی اور اب نایاب ہے۔ کتاب بہت سلیس فارسی میں لکھی گئی ہے معنی اور سب سے انداز تحریر سے مدد گریز کیا گیا ہے۔ یہ تاریخ آج بھی سلطنت خداداد پر کام کرنے والوں کے لیے مستند ماخذ کا حکم رکھتی ہے۔

آئین اکبری

آئین اکبری کی تدوین کا کام بھی عبدالرحیم کی فہرست تالیفات میں اہم ہے۔ اس کی تالیف پر انھیں فورٹ ولیم کالج کے پرنسپل نے آمادہ کیا تھا اور اس کام میں مدرسہ عالیہ کے افسر مدرس آغا احمد علی بھی ان کے معاون تھے۔ آئین اکبری کا یہ ایڈیشن ایشیاٹک سوسائٹی پریس نے ۱۸۷۷ء میں شائع کیا۔ یہ کتاب چار ضخیم جلدوں میں شائع کی گئی۔ آئین اکبری کی اس تدوین کو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ عبدالرحیم گورکھ پوری نے تحقیق و تدوین کے جو اصول وضع کیے تھے وہ آج کے جدید ترین اصولوں سے ہم آہنگ ہیں۔ انھوں نے چھ مختلف نسخوں کی مدد سے اس کی تدوین کی

ہے۔ ہر نسخے کی اہمیت اور تسامحات پر بحث کرتے ہوئے قدیم ترین نسخے کو بنیاد بنایا گیا ہے۔
 ہی نہیں بلکہ ان نسخوں کو الف۔ ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س کے ناموں سے منسوب کیا گیا ہے جو آج کے
 جدید ترین اصول و ضوابط کے مطابق ہے۔

ابھی تک جن کتابوں کا ذکر کیا گیا وہ فارسی زبان میں ہیں اور اب جس غلطی کا ذکر
 کیا جا رہا ہے وہ اردو زبان میں اردو ہی کی قواعد سے متعلق ہے۔ میری مراد ہے دستور اردو زبان سے۔

دستور اردو زبان

خدا بخش لاہوری پٹنہ میں اردو قواعد سے متعلق 'دستور زبان اردو' کا ایک علمی نسخہ موجود
 ہے۔ میں اس نسخے پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالنا چاہتا ہوں اس کے دو سبب ہیں پہلا سبب
 تو یہ ہے کہ یہ میری معلومات کی حد تک اردو قواعد کی قدیم ترین کتاب ہے۔ میں گلکرسٹ کی گریمر کو
 اس زمے میں داخل کرنا نہیں چاہتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی ہیں بلکہ پہلے
 اردو والے ہیں جنہوں نے زبان کا لسانی نقطہ نظر سے مطالعہ کیا اور نثر نویسی کے بعض اہم اصول
 وضع کیے۔ چنانچہ رسالے کی غرض و غایت پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

"اگرچہ قریب سو برس سے اس زبان میں ہم شاعری کی جاری
 ہوئی ہے۔ چنانکہ اکثر یہ زبان جاہلوں کے استعمال میں رہی ہے۔ ہنوز
 اس میں وہ تہذیب اور درستی اور انفرائش و چستی کہ چاہیے پیدا نہ ہوئی اور
 صرف دعو اس کی اب تک مضبوط و ربط کے ساتھ لکھی نہ گئی۔ اسی جہت اگرچہ
 اس ملک کے لوگ اس زبان میں درچار شعر حسبِ دوا کہہ سکتے ہیں، پر
 نثر لکھنا کچھ نہیں جانتے اور جو کچھ دوچار سطر میں لکھتے ہیں تو طرزِ اسلوب
 پارسی ترکیبوں سے اس قدر بھر دیتے ہیں کہ پڑنے والوں کو اس سے
 نفرت ہوتی ہے۔ کیوں کہ وہ بیت المال عبارت نہ پارسی ہے نہ ہندی۔
 تھوڑے دنوں سے بدولت حضرات برطانیہ کے نثر نویسی کی رسم اس
 زبان میں پیدا ہوئی۔ افسوس بڑے تعجب اور شگفت کا مقام ہے کہ

ہماری زبان و تواریخ وغیرہ کو بیگانے سکھلا دیں، جن کو چاہیے تھا
کہ ہم سے سیکھتے۔“

اس رسالے کے ذریعے اردو میں پہلی بار لسانیات کے اصول وضع کرنے کی ابھی کوشش
کی گئی ہے۔ عبدالرحیم نے حروف کو اصوات کے لحاظ سے مقوتوں اور مصمتوں میں بانٹا ہے اور
ان کے ذیلی اقسام کیے ہیں۔ لائق مصتف نے اردو حروف تہجی میں چودہ اصوات کو شامل کیا ہے
اور اس طرح ان کے نزدیک اردو میں ۴۹ حروف تہجی ہیں۔ اردو کی ہائے آوازوں کو سب سے پہلے
عبدالرحیم نے ہی حروف کی شکل میں قبول کیا۔ بہت بعد میں ۱۹۲۵ء میں ریش چندر سین نے یہی
خیال پیش کیا۔ گو رکھ پوری نے مقوتوں کو مدہ اور مصمتوں کو حرف صیح کا نام دیا ہے۔ انھوں نے
مقوتوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ یہی نہیں کہ صرف ان کی درجہ بندی پر اکتفا کیا ہو بلکہ
انتہائی باریک بینی اور محنت سنجی سے ان کے استعمال کو بھی واضح کیا ہے۔ چنانچہ ہائے خفی کے
عمل استعمال پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ (ہ) حرف علت ہے جسے ہائے خفی اور ہائے سکنت بھی کہتے ہیں
اردو میں کئی تلفظ رکھتا ہے کدھی اس کو آواز الت کے دیتے ہیں چنانچہ
مصرع رفیع سودا:

بندہ ہے کسی کا و پرستار کسی کا

اور کبھی آواز زیر کی جیسے:

جہاں دار کس لالہ رو پر ہوا

بگڑیں جو ہیں داغ کالے ترے

اور برہیل ندرت آواز زیر کی چنانچہ اس بیت میں

اگر آنسو بھر آئے پی گئے ہم

کو مد نظر آبرو تھی کسی کی

موجودہ علم لسانیات کی رو سے ہی (۷) اور واؤ (۷) اکثر نیم مقوتوں کا کام کرتے ہیں۔

ان نیم مقوتوں کو عبدالرحیم نے ’دوگانے‘ کا نام دیا ہے۔ دوگانے سے مراد ان الفاظ سے ہے جن

میں درصوتے ہوتے ہیں۔ جیسے کیجیے۔ کھائیے۔ ہائے۔ بھاؤ۔ ہوئے وغیرہ۔ ماہرین لسانیات کا خیال ہے کہ ان میں آخر میں آنے والے مصوتے غیر مسموع ہیں۔ اس لیے انھیں نیم مصوتوں کا نام دیا گیا ہے۔ امر حیرت ہے کہ اب سے تقریباً دو سو برس پہلے جب کہ مشرق تو کیا مغرب بھی علم لسانیات سے کم ہی واقف تھا، یہ معلومات اور زبان کی نبض شناسی عبدالرحیم کے حصّے میں کہاں سے آئی؟

در چرتم کہ بادہ فروش از کھانہ سید

مقام حیرت اس لیے نہیں کہ مبداء فیاض نے عہد غالب کو اپنی فیاضیوں سے مالامال رکھا تھا۔ افق شاعری پر غالب، مومن، ذوق، آشفقہ، صہبائی اور میر انیس درخشاں ہیں تو نشر میں سرسید و حالی، ماسٹر رام چندر، مولوی محمد حسین آزاد اپنا جادو بگمارہے ہیں۔ ایک طرف راجہ رام موہن رائے ہیں تو دوسری طرف عبدالرحیم گورکھ پوری۔ گویا ہر فرد تاریخ کا درقہ زریں ہے لیکن عبدالرحیم گورکھ پوری بیک وقت ادیب و شاعر، تاریخ نگار، فلسفی، ماہر لسانیات، مترجم اور ریاضی دان ہے یعنی مغربی اصطلاح میں ”رینیساں مین“ ♦

برٹولٹ برنیت کی شخصیت: ایک مختصر تجزیہ

شام لال / ترجمہ: خیر النساء مہدی

جان فوجی (John Fuegi) کی بُت شکنی ایک چھوٹی نوکلی ہتھوڑی سے شروع ہوتی ہے جو ایک قاری کو حیران کر دیتی ہے۔ اُسے بھی (شاید) افسوس ہوگا کہ جس طرح اس نے برنیت کی نہاں اور عیاں خصوصیات کی کھوج کی ہے اور اس نے یہ سوانح حیات لکھی ہے شاید وہ خود بھی حیران ہوگا کہ برنیت اپنے دوستوں اور عشاق کے ساتھ نہایت سرد مہری اور کینگی کا برتاؤ کرتا تھا۔ برنیت دکھادے کے لیے خود کو "غریب" دکھاتا تھا جب کہ وہ خاصا "امیر" تھا۔ خیالات اور عمل میں اتنا تفاوت کم نہیں ہوتا ہے۔ یہ کسی "ہوسکار" کی رد تشکیل نہیں ہے وہ ایک پختہ کار پیشہ درحقیقت کی طرح بہت سی معلومات جمع کرتا ہے۔ وہ چھوٹی چھوٹی باتوں کے لیے برنیت کے پوشیدہ نہاں خانوں کی تلاش بھی کرتا ہے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے وہ (برنیت) جو باتیں سرمغل کہتا تھا اسے وہ (برنیت) اپنی نجی زندگی میں نہیں دوہراتا تھا۔ شاق (shock) کہ بات تو یہ ہے کہ اپنا دویم شخصیت سے وہ واقف ہوتے ہوئے بھی اپنے احباب اور عشاق کے ساتھ نہایت ظالمانہ اور سرد مہری کا سلوک کرتا تھا۔

جان فوجی نے ایک نام نہاد "انقلابی" کے مجسمے کو نہایت زیر کی سے پاش پاش کیا ہے۔ یہ موجودہ عہد کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ اپنے کلچری ہیروز (Cultural Heroes) کو اپنا

آرٹس" بناتا ہے اور جلد ہی انھیں پامال کر دیتا ہے۔ ان عوامی آرٹسٹوں کی زندگی اتنی مختصر نہیں ہوتی ہے۔ وہ ایک عرصے تک عوام کے ذہنوں پر دھندلے نقوش کی طرح رہتے ہیں ایک ایسے عہد میں جب نزدیکی چہرے (Close Ups) عیاں ہو جاتے ہیں تو فاسلوں کی لمبی ضروریات انھیں بچانا محال ہو جاتا ہے۔ آدمیوں اور اشیاء کا بہت قریبی مطالعہ وہ نسخہ ہے جو سالے خرس کو کر کر کر دیتا ہے۔

ٹی وی اور فلم نے نزدیکی چہرے کو سامنے لا کر یہ سلسلہ قائم کیا ہے فلمی ہدایت کار اپنے سامعین کی خوشنودی کے لیے سونے کے کمروں کے عریاں مناظر بھی پیش کرتا ہے۔ (مجھے یہ مضمون تجربہ کرتے ہوئے اچانک ایک مشہور فارسی کا شعر یاد آ گیا ہے۔ سنئے :

واعظان کیں جلوہ بر عراب و منبر میکند

چوں بر خلوت میر وند آں کار دیگر میکند

ٹی وی صرف اہم واقعات کی اطلاعات ہی نہیں دیتا ہے، وہ ہنگاموں کے مناظر بھی پیش کرتا ہے۔ سوانح نگار کی ایک "گم زوری" ہے کہ وہ تصویریں نہیں دکھا سکتا۔ وہ اپنے اندر بیابانہ انداز کیفیت ضرور پیدا کر سکتا ہے۔ اس کے پاس العاطف کا خزانہ ہے وہ فلمی ہدایت کار کے مقابلے میں زیادہ گیرائی اور رد گیرائی سے واقعات اور مشاہدات کو پرکار بنا سکتا ہے۔ سوانح نگار اپنے کردار کے بارے میں دلائل پیش کر سکتا ہے اور ان کی پیچیدہ شخصیتوں کے پیچ و خم کی گڑھیں کھول سکتا ہے۔ آج کل بہت سی سوانح مکتوبوں پر فلمیں بنائی جا رہی ہیں۔

ایک مجبور نے نہایت بے کسی اور اداسی کے لمحوں میں کہا تھا کہ بریخت انھیں ہمیشہ (Shit) سمجھتا تھا۔ ریڈکلس (Radicals) حلقوں کے لیے ہدایت ہے کہ اب بازار (Markets) اور طبلہ دگی (Alienation) زندگی کے ہر شعبے میں در آئے ہیں۔ بریخت ایک بہت اہم نام تھا۔ بریخت نے ایک مجبور نے اس سے اپنے ڈرامے کی تصدیق کرانا چاہتی تھی تاکہ وہ ڈرامہ فروخت ہو سکے۔ ذرا اس منظر پر نظر ڈال لے۔ ایک غریب ڈرامہ نگار نہایت بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے اپنی (Wages) میں افغانی کی مانگیں کرتے ہیں۔ کیا بریخت پر احساس جرم بھی نہیں ہوتا ہے؟ ان سنگین حالات میں ریڈیکلس کو دکھانا نہیں پسند کرتا تھا۔ اسے اپنے بورژوازی وجود کو قائم رکھنا تھا ورنہ وہ

(بریت) کیسے اپنی بیوی کے لیے ایک نہیں دو گوم کوٹ حکام سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا؛ اسے معلوم تھا کہ ملک نہایت عراب معاشی و سیاسی بحران سے گزر رہا ہے۔ مشرقی جرمنی کے عوام جب بغاوت کی وہ خاموش رہا تھا۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ گنتر گراس (inter Grass) نے اس موضوع پر ایک بہت اچھا ڈرامہ بھی لکھا ہے جس میں بریت کی مفاہمت پرستی کو ناپا ہے۔ بریت اکثر آتشیں موضوعات پر مفاہمت سے کام لیتا تھا گنتر گراس کے ڈرامے میں جبکہ (مزدوروں) (Ulbricht & Grotewohl) کے نام لیتے ہیں تو وہ بریت & nus Brutus) کا ذکر کرتا ہے مزدور جب اس کا (بریت) نام لیتے ہیں تو وہ ٹیکسیر (akespeare کے حوالے دیتا ہے مزدور مارکس کا ذکر کرتے ہیں تو وہ (بریت) (Livy) کا نام لیتا ہے مزدور ام حمایت چاہتے ہیں وہ (بریت) روم کے (Plebians) کا ذکر کرتا ہے۔ گنتر گراس کے اس ڈرامے میں (Plebians) جیت جاتے ہیں اور مزدوروں کی شکست فاش ہوتی ہے۔ یہ حقیقت نہ سہی اس لیے کہ مسائل بہت پیچیدہ ہیں۔ بریت ۱۹۵۳ء کی بغاوت کے خلاف لیکن اپنے ضمیر کی بے چینی کو چھپا نہیں سکا۔ جب حکمران کہتے ہیں کہ عوام کے یقین کو جیتنے کے لیے بغاوت کو کپلنا ضروری تھا تو وہ اپنے وجود کی سلامتی کے لیے ایک نہایت اچھی طرزِ نظم لکھتا: شاید یہ نظم ہی اس کی پناہ گاہ تھی؛

جون ۱۹۵۳ء کی بغاوت کے بعد

ادبا کی یونین نے اشتہارات تقسیم کیے۔ اسٹالینے میں!

اس میں لکھا تھا کہ حکومت عوام کا اقتدار کھچ چکی ہے

کیا یہ آسان طریقہ نہیں ہوگا کہ عوام کو بے دخل کر دیا جائے

اور نئے عوام کو منتخب کیا جائے۔!

نظم کا طرزِ انداز حکومت کو مجروح کر سکتا تھا لیکن بریت نے چالاکی سے کام لیا اور اپنی زندگی اس نظم کو شائع نہیں کیا گو کہ (شاید) اس کے ضمیر کو کچھ آرام مل گیا ہوگا۔

سمجھ میں نہیں آتا کہ بریت کس طرح گیلیلو (Galileo) کو موردِ الزام ٹھہراتا ہے کہ گیلیلو نے سائنس کو بدنام کیا تھا۔ اس لیے کہ گیلیلو نے مفاہمت کر لی تھی اس نے کیسے یہ اندازہ

لگایا تھا کہ وہ خود سچ بولنے کی جرأت نہیں رکھتا ہے تو بے چارہ گیلی لو کہاں سے بہت لاتا۔ بات یہ نہیں ہے کہ غوث نے برنیت کے حیات کو مردہ اور ذہن کو ناکارہ کر دیا تھا۔ وہ عوام (پبلک) میں اپنے لیمج کو اپنے احساسات سے الگ رکھنا چاہتا تھا کہیں یہ تو نہیں کہ وہ منج پر اشیاء کا ایک حصہ ہو کر رہ جائے۔ المیر یہ نہیں ہے کہ وہ ذہن کو بیدار اور خود کو خاموش رکھنا چاہتا تھا بلکہ نقاب ہی کو اپنا اصلی چہرہ سمجھتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اپنے محرکات کے بجائے فریب دہی کو اہم سمجھتا تھا۔ اس لیے وہ دوسری گفتگو (Double Talks) کا عادی تھا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ اس طریقہ کار کے باوجود خود کو نہایت غیر محفوظ سمجھتا تھا۔ ایک مثال یہ ہے کہ وہ (Austrian) پاسپورٹ رکھتا تھا۔ دوسرے غیر ملک میں خاصی رقم جمع کر رکھی تھی اس کے باوجود وہ منسٹری بورڈ رازنی لوگوں کی واہ واہ کا خواہاں بھی تھا۔ وہ مشرقی جرمنی کے حکمرانوں سے ملااں تھا پھر بھی اشتراکی حقیقت پسندی کی نقاب پہنے رہتا تھا۔ ایک واقعہ ایسا ہوا کہ اس کے ڈرامے (Unfaust) کا ایک کردار (شخص، جیل میں ڈال دیا گیا۔ خود وہ ایران تھا۔ آخر (Ulbricht) کو مداخلت کرنی پڑی تھی۔ ہم اس کی اجازت نہیں دیں گے کہ گئیٹے (Goethe) کے ڈرامے کی ہیئت ہی بدل دی جائے اور Faust کا جرمنی میں منہمکہ آرایا جائے۔ اس حکم نامے کو کُن کر برنیت کو شدید کوفت ہوئی ہوگی مگر وہ خاموش رہا تھا۔

فوجی (Fuegi) کی سات موصفات کی کتاب کا ہر ورق نہایت فکر خیز اور دلچسپ ہے۔ ہم کو اندازہ ہے کہ مکمل آمریت اور ادیب کے درمیان کتنے مصائب کا سامنا کرنا پڑا ہوگا۔ یا ترناک اور (Annakhatova) اور کتنے ہی شعراء اور اداکار کو جھوٹ نہیں بولنا پڑا اور وہ ہر قسم کے مصائب اور ذلتیں سہتے رہے تھے اور اپنے وطن میں رہ کر بھی وہ تمام افراد "جلاوطن" تھے۔ برنیت کی طرح معاہمت نہیں کی تھی۔ برنیت و فادار تھا اس نے حکمرانوں سے کبھی ایسے سوالات نہیں کیے جو حکمرانوں کو پریشان کریں شاید اس لیے کہ اس کا تھیٹر اور گھر وہیں تھا۔ اس نے احتجاج کی کوشش ہی نہیں کی جب کہ اس کے کئی احباب (Gulag) بھیجے جاتے تھے۔ اس نے اپنی بے حرمی تک برداشت کر لی جب ایک معمولی سرکاری انصر نے کہا کہ وہ گئیٹے (Goethe) کی توہین برداشت نہیں کر سکتا۔

یہ مسئلہ نہیں ہے کہ فوجی (Fuegi) کے بیان کردہ سارے واقعات صحیح ہیں یا نہیں بلکہ

استنادات پیش کیے گئے ہیں۔ سوال یہ نہیں ہے کہ کتاب میں بریخت کے کردار، اس کے تعصبات، اس کی کمزوریاں کیا تھیں ان تمام خامیوں کے باوجود وہ ”سرخرو“ آدمی تھا۔ بریخت کے ڈراموں کے شائقین کے لیے اس کے ڈرامے کی تکنیک بہت اہمیت رکھتی ہے۔ فوجی بریخت کی شخصیت کا تجزیہ بڑی دلیری سے کرتا ہے لیکن فوجی نے کہیں بھی یہ نہیں لکھا ہے کہ مکمل آمریت میں رہنے سے اس کے فن پر کیا اثر پڑا تھا۔ اس دلچسپ کتاب میں بھی کئی خامیاں ہیں اس نے فن کار اور فن کو الگ الگ کر کے بحث کی ہے۔ یہ عمل جراحی صحت بریخت کی شخصیت تک محدود ہے۔ اس کے ڈراموں اور نظموں کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ شخصیت اور ماحول ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ بریخت نے جرمنی کو بہت کم لکھا تھا۔ شاید فوجی نے اس لیے ذکر نہیں کیا کہ وہ اپنی پہلی کتاب میں بریخت کے ڈراموں پر بحث کر چکا تھا۔ ناقابلِ برداشت حالات میں بھی فن کار اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔ آج بھی اس کے ڈرامے اور نظموں قابلِ مطالعہ ہیں مگر اس کی بدروح شخصیت پر تنقید کرنے کی ضرورت تھی اور وہ اس کتاب میں موجود ہے۔ اس کتاب کا مجموعی اثر نہایت افسردگی کا ہے۔ نظریات اور شخصیات میں ہمیشہ کش کش جاری رہتی ہے۔ بریخت ”بزدل“ تھا یا نہیں؟ وہ یقیناً مفاہمت پرست تھا اور پھر کس کو اپنی جان پیاری نہیں ہوتی! افسوس یہ ہے کہ بریخت کو جس طرح سمجھا جا رہا ہے وہ دیا نہیں تھا۔! ♦♦

(یہ مختصر تبصرہ شام لال نے (Biblio) کے دوسرے شمارے مئی جون ۱۹۹۵ء میں کیا تھا میں نے اس کا ترجمہ اس لیے کیا کہ وہ ایک سال پہلے بریخت کا جشن منایا گیا تھا اور اسے آج بھی تنقیدی نظریے نہیں پڑھا جا رہا ہے۔ (خ م)

ایڈن رائیٹنگ

ادھات احمد

ایڈن رائیٹنگ سے ہماری ملاقات رفتہ رفتہ ہوئی۔ پہلے خط و کتابت شروع ہوئی، خطوط آتے جاتے رہے۔ پھر ٹیلی فون پر گفتگو رہی اور بالآخر بالمشافہ ملاقات کی ذہن آئی۔ ہوا یوں کہ ایڈن رائیٹنگ ناردرن الیناے یونیورسٹی میں اکناکس ڈپارٹمنٹ کے گریجویٹ پروگرام کے اسٹوڈنٹس ایڈوائزر تھے۔ جب ان کے شعبے نے پی ایچ ڈی پروگرام میں داخلے کے لیے ہماری درخواست منظور کر لی تو ابھی ہم ہندوستان میں ہی تھے کہ ان کے خطوط آنے لگے۔ ظاہر ہے یہ خطوط مکمل طور پر سرکاری نوعیت کے ہوتے تھے جن میں غیر ملکی طالب علموں کو مختلف طرح کی ہدایات ہماری کی جاتی تھیں۔ لیکن ان تمام خطوط میں یہ تاکید ضرور ہوتی تھی کہ یونیورسٹی پہنچتے ہی مجھ سے فوراً رابطہ قائم کرو۔

چنانچہ ہم نے حسب ہدایت پہنچتے ہی انہیں گھر پر فون کیا اور کہا:

”اڈاٹ ڈاکٹر ایڈن رائیٹنگ؟“

جواب ملا ”یس۔ اڈاٹ از ہی“

ہم تو اڈاٹ از ہی“ سننے کے لمحوں میں جیتھ متکلم کے لیے مینڈ فائبر کے استعمال نے ہمیں بہت گڑبڑ دیا۔ چنانچہ ہم نے اب کے وہی سوال ذرا گما کر پوچھا:

”مے آئی اسپیک ڈاکٹر ایڈن رائیٹنگ؟“

جواب آیا "یوے"

ہماری تو سمجھ میں ہی نہیں آیا کہ اب کیا کریں۔ ایک لمحے کے لیے خیال آیا کہ ٹیلی فون بند کر دیں لیکن پھر سوچا شاید اس کو تو بڑی بد تہذیبی تصور کیا جائے۔ اس لیے ہم نے پھر لمبا جتے یا تقریباً رو دینے والے انداز میں عرض کیا کہ میں ایڈن رائیٹنگ سے بات کرنا چاہتا ہوں۔ پلزز بات کرو اور نتیجے تو بڑی عنایت ہوگی۔ اُدھر شاید وہ بھی تاڑ گئے تھے کہ فون کے دوسرے سرے سے بات کرنے والا انگریزی زبان اور امریکی لہجوں کا رموز آشنا نہیں ہے اس لیے وہ بھی بھلنا ہٹ پر اتر آئے۔ بولے۔ ارے بھائی۔ میں ہی ایڈن رائیٹنگ ہوں اور بول رہا ہوں۔ فرمائیے۔ آپ کی کیا خدمت کی جائے۔ عرض کیا کہ ہم تو آپ کے حکم کی تعمیل کر رہے ہیں۔ آپ ہی گذشتہ چھ ماہ سے مصر ہیں کہ یہاں قدم رنجہ فرماتے ہی آپ کو اطلاع دی جائے۔ سو ہم نے آپ کو اطلاع کر دی۔ اب آپ جو کچھ اُدویں سو دیا کیا جائے۔ فرمایا کل صبح، رجسٹریشن کرانے سے پہلے میرے دفتر میں آ جاؤ۔ ہم نے عرض کیا۔ امریکہ میں صبح کتنے بجے ہوتی ہے۔ انڈیا میں تو اکثر دن کے دس بج جاتے ہیں۔ لیکن صبح نہیں ہوتی۔

بولے "سات بجے میں تمہیں دفتر میں ملوں گا۔ باقی باتیں وہیں ہوں گی۔"

دوسرے دن جب ہم صبح کے سات بجے شبیرہ معاشیات میں واقع ان کے دفتر پہنچے تو وہ ہم سے پہلے آپکے تھے۔ اُٹھ کر استقبال کیا، اُٹھ ملایا، کافی منگائی اور گفتگو شروع ہوئی۔ انگریزی کر کہاوت ہے کہ پہلا تاثر ہی آخری تاثر بھی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر رائیٹنگ کا پہلا تاثر ہمارے اوپر اچھا پڑا۔ گورے بے، اگرچہ فٹ کے نہ ہوں گے تو اس کے قریب ضرور ہوں گے۔ پچھریسے بدن کے مالک، مسکراتا ہوا چہرہ، نرم لہجہ، ہمیشہ مسکرا کر بات کرتے۔ اُس دن تو ہم لوگوں نے زیادہ بات نہ کی، انھوں نے ہمارے قطعی پس منظر کے بارے میں چند سوالات کیے اور ان کو رنر پر نشانات لگا دیے جو ان کے خیال میں اس سمسٹر میں ہمارے لیے ضروری تھے۔

اگلے دو سال تک ہمیں ایڈن رائیٹنگ سے بار بار ملنا پڑا۔ اس لیے کہ اکیڈمک پروگرام کی کوئی بھی منزل، اکیڈمک ایڈوائزر کے بغیر طے نہیں ہو سکتی۔ بعض اکیڈمک ایڈوائزر بڑے اٹیل ہوتے ہیں اور طالب علم کی پسند، ناپسند، اُس کی ترجیحات اور ضروریات کا کوئی خیال نہیں

کہتے۔ ایڈلن رائیلنگ کا یہ طریقہ نہیں تھا۔ وہ طالب علم کی پسند ناپسند کا خیال رکھتے تھے۔ اُن سے آپ کہہ سکتے تھے کہ فلاں ٹیچر ہمیں پسند نہیں ہے جس طرح وہ ناک سکڑتا ہے مجھے اُس کی شکل دیکھ کر غصہ آتا ہے۔ اگر میں اُس کی کلاس میں دو دن اور رہا تو ضرور اُس کی ناک کا بانسہ لٹ جائے گا۔

جب آپ یہ سب کچھ کہہ چکے ہوتے تو رائیلنگ آپ کی طرف مسکرا کر دیکھتے جیسے کہہ رہے ہوں کہ ہاں میں تمہاری شکل سمجھ گیا ہوں۔ یہ تو شدید مسئلہ ہے۔ اوہل بل کر اس مسئلے کا حل تلاش کرتے ہیں پھر یونیورسٹی کی کورس ڈائریکٹری اٹھالیتے تاکہ تلاش کریں آیا اس سسٹر میں کوئی دوسرا لیکچر ہے؟ کورس پڑھا رہا ہے یا نہیں۔ یا کہ متعلقہ شعبے کے پروگرام کے مطابق اب یہ کورس کب پڑھایا جائے گا اور کون اسے پڑھائے گا۔

امریکن رواج کے مطابق بہت جلد ہم اور ڈاکٹر ایڈلن رائیلنگ ایک دوسرے کو پہلے انہوں سے مخاطب کرنے لگے۔ وہ ہمیں اوصاف کہتے اور ہم انہیں ایڈلن کہتے۔ انگریزی میں یوں بھی آپ جناب کی زیادہ گنجائش نہیں ہوتی۔ برطانوی لوگوں کی بہ نسبت امریکن زیادہ غیر رسمی ہوتے ہیں۔ امریکیوں کا انداز ہے کہ وہ زیادہ دیر تک رسمی رہ بھی نہیں سکتے۔ بعض امریکیوں میں حس مزاح بھی بہت پائی جاتی ہے۔ ایڈلن رائیلنگ بھی اچھے خاصے مزاحیہ مزاح کے تھے اور چلتے پھرتے ایسے بھلے چست کہ جاتے کہ گھنٹوں مزہ لیا کیجیے۔ ان کے زیادہ تر جملے تو ذہن سے نکل گئے اور پھر کوئی آج کل کی زبات نہیں بفضلِ خدا سے کوئی چوتھائی صدی سے اوپر ہوا چاہتا ہے لیکن ایک پوئیشن تو ایسی گزری جو بھلائے نہیں بھولتی۔

ہوا یہ کہ ایڈلن رائیلنگ اکنامکس پڑھایا کرتے تھے۔ اس میں کورس کا ایک بڑا حصہ کمپیوٹر پروگرام کے ذریعے کیا جاتا تھا۔ اب آپ جانیے کہ اس وقت تک پی سی تو ایجاد نہیں ہوئے تھے۔ یونیورسٹی میں ایک مرکزی کمپیوٹر تھا جس کے ٹرنل جا بجاتے۔ ہم نے اس سے قبل کبھی کمپیوٹر پر کام بھی نہیں کیا تھا۔ اس کے لیے کارڈ پینج کرنا ہوتا تھے جو بلی کی خود کار مشینوں کے ذریعے ہوتا تھا۔ یہ مشینیں اس قدر تیز رفتار تھیں کہ کچھ نہ پوچھیے۔ ادھر ہماری سست رفتاری۔ ابھی ایک کارڈ پوڈ پینج نہیں ہوا کہ دوسرا آ موجود ہوا۔ اس سے ابھی پٹے نہیں کہ تیسرا آکھڑا ہوا۔ اس

ساری انفرادی کاتجیہ ہوتا کہ شین جام ہو جاتی۔

اس کاتجیہ ہوا کہ ہمارا ٹرم پیپر لیٹ ہو گیا۔ ایک دن جب ایڈن رائیڈنگ نے ذرا سختی سے باز پرس کی تو ہم نے پوری کہانی بے کم و کاست اُن کے گوش گزار کر دی۔ پہلے تو دل چسپی اور توجہ سے سنتے رہے۔ پھر اپنے خاص انداز میں مسکرائے۔ بولے:

”تم تو انڈین ہونا؟“

”جی ہاں۔ ہوں تو!“

”پنرجنم میں تو وہ سوا س کرتے ہو گے۔“

”جی نہیں۔ پنرجنم ہمارے عقیدے کا جزو نہیں۔ جناب آپ لوگوں کا تصور ہند ہی ناقص ہے۔ انڈیا کا کوئی اسٹریٹیاپ نہیں ہے۔ انڈیا از نو کا پیکس ناریو۔ ہندوستان میں صرف ہندو پنرجنم کو مانتے ہیں۔ بہت سے ہندو بھی نہیں مانتے۔ اور مسلمانوں، عیسائیوں، سکھوں اور بودھوں کے نزدیک تو اس کا وجود بھی نہیں۔“

”چلو پھر تو بات گئی۔“

”نہیں نہیں آپ کیجیے۔ ہم جس مسئلے پر بات کر رہے تھے اس کا پنرجنم سے بھلا کیا تعلق؟“

”نیورمانڈ۔“

”نہیں بتائیے نا۔ آپ کیا سوچ رہے تھے؟“

”میں سوچ رہا تھا کہ اگر تم پنرجنم مانتے ہو تو بات بن جاتی۔ اگلے جنم میں تم کمپیوٹر بن جاتے۔ پھر تو کوئی مسئلہ نہ رہتا کارڈ پینچ کرنے کا!“

You could have taken all your revenge

امریکی نظام تعلیم میں ایڈوائزمنٹ ایک خاص اور اہم جزو ہوتا ہے۔ چند طلباء کے ایک گروہ کو ایک استاد کے سپرد کر دیا جاتا ہے جسے اکیڈمک ایڈوائزر (تعلیمی مشیر) کہتے ہیں۔ اس کا کام ہوتا ہے کہ وہ طلباء کو تعلیمی مشورے دے۔ ان کی تعلیمی ترقی پر نظر رکھے۔ اُن سے اُن کے مسائل و شکس کرے اور اگر کسی کو کوئی مسئلہ درپیش ہو تو اُسے حل کرنے کی کوشش کرے۔

اچھے ایڈوائزر اس سے بھی ایک قدم آگے جاتے ہیں۔ وہ اپنے طلباء کی زندگی میں دلچسپی

لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ معلوم کرتے ہیں کہ طالب علم کی دلچسپیاں کیا ہیں؟ وہ اپنا وقت کن مشاغل میں گزارتا ہے۔ کہیں وہ ایسے کسی جذباتی مسئلے کا شکار تو نہیں جو اس کی تعلیمی کارکردگی پر اثر انداز ہو۔ غالباً انھیں خیالات کے بیشِ نظر ایک دن انھوں نے مجھ سے دریافت کیا:

”اوصاف۔ تم تو شادی شدہ ہونا؟“

”جی ہاں۔ ابھی شادی کو صرف دو سال ہی تو ہوئے ہیں۔ پھر میں یہاں آگیا۔ ہماری ایک ننھی سی بیٹی بھی ہے۔“

”تم اپنی بیوی کو یہاں کیوں نہیں بلواتے۔ تنہا رہنا بڑا مشکل کام ہے۔ بھی ہم سے تو نہیں ہو سکتا۔ معلوم نہیں تم لوگ کس دل گردے کے ہو کہ بیوی بچوں کو چھوڑ کر ہزاروں میل دور آجاتے ہو۔“

اس وقت تو بات آئی گئی ہو گئی لیکن دو سال بعد جب ہم نے اپنا Comprehensive پاس کر لیا تو رائلنگ معر ہو گئے کہ میں ٹیچنگ اسٹنٹ کے لیے اٹلائی کروں اور اپنی فیملی کو بلوالوں میں۔ میں نے اس وقت کہا بھی کہ نفل برائٹ اسکالرشپ کے ضابطوں کے تحت میں کوئی ایسا کام نہیں کر سکتا جس کا معاوضہ ڈالروں میں ادا کیا جاتا ہو۔ خیر، وہ دوسرا قصہ ہے لیکن ایڈن نے تو اٹھا کہا کہ جی دکھایا۔

یہ بھی سچ ہے کہ ایڈن بنیادی طور پر وہ تھے جسے امریکی زبان میں ”فیملی مین“ کہتے ہیں۔ بال بچوں والا آدمی۔ جس کی زندگی اس کے خاندان کے محور پر گھومتی ہے۔ حد یہ ہے کہ یونیورسٹی میں وہ اپنے دفتر میں کام کرنے کی میز پر ایک گوشے میں اپنے بچوں کی تصاویر اس زاویے پر لٹکتے تھے کہ ہمیشہ ان کی نظروں کے سامنے رہیں۔ پہلی بار جب میں نے ان بچوں کی تصاویر دیکھیں تو بہت چمک پڑا۔ تین کے تینوں سیاہ فام تھے۔ ایڈن مجھے دیکھ کر مسکرائے۔ یہ ردِ عمل شاید ان کے لیے نیا نہیں تھا بلکہ متوقع ہی تھا۔ ایک لمبے کے لیے میرے ذہن میں یہ خیال بے بسی کی طرح کودا کہ ایڈن نے کسی سیاہ فام عورت سے شادی کی ہوگی۔ ایڈن اس کو بھی بھانپ گئے۔

تمانت سے بولے: ”میں نے ان بچوں کو گود لیا ہوا ہے۔ یہ تینوں آپس میں بھائی بہن ہیں۔ گود لینے والے کے لیے بہتر ہوتا ہے کہ وہ بھائی بہنوں کو ایک دوسرے سے جدا نہ کریں۔ اس طرح بچوں کی

جذباتی زندگی محفوظ رہ جاتی ہے۔

اورہانی گاڈ۔ یہ تو ہم نے کبھی سوچا بھی نہیں تھا کہ ایک خالص گورا آدمی 'خالص امریکن' اینگلو سیکسن نسل کا ناسیندہ نیلی آنکھوں والا 'پروٹسٹنٹ'، بوٹن براہمن 'کالی ٹبری' والے تین سیاہ نام، 'افریقی نیگرو' بچوں کو گود بھی لے سکتا ہے۔ سر پرائزنگ۔ ویری سر پرائزنگ ان ڈیڈ ہمارے نسل تو امریکہ میں نسلی منافرت، فسادات، نسلی علیحدگی پسندی، گورنر جارج ویلس، 'مالک ایکس' اور مارٹن لوتھر کنگ کی خبروں کے ساتھ جوان ہوئی تھی، چشم زدن میں میری نظروں کے سامنے کتنے منظر گھوم جاتے ہیں۔

۱۹۶۳ء

واشنگٹن میں دو لاکھ انسان 'مساوی شہری حقوق کی جدوجہد کے لیے مارچ کر رہے ہیں۔ مارٹن لوتھر، برٹ نکاسٹر، چوڈی گارلینڈ اور باب ڈائیلن جیسے اداکار اور فن کار سیاہ فاموں کی بانہوں میں بائیں وال کر چل رہے ہیں۔ لیکن میموریل سے مارٹن لوتھر کنگ کی خوبصورت آواز گونج رہی ہے:

"میں نے ایک خواب دیکھا ہے، انسانی آزادی اور نسلی برابری کا خواب۔ میرا یہ خواب امریکی روایات کا امین ہے۔ میں نے خواب دیکھا ہے کہ ایک دن امریکن قوم اپنے اس اعلان کا احترام کرے گی کہ دنیا کے تمام انسان برابر پیدا کیے گئے ہیں۔ میں نے ایک خواب دیکھا ہے کہ سابق غلاموں کی اولاد، اور ان غلاموں کے سابق آقاؤں کے بیٹے، ایک میز کے گرد، برابری سے بیٹھے ہوں گے۔ میں نے ایک خواب دیکھا ہے..... میں نے ایک خواب دیکھا ہے.....!!"

۱۹۶۳ء

البا ما کا گورنر جارج ویلس نسلی علیحدگی پسندی کی پالیسی ختم کرنے پر کسی طرح راضی نہیں۔ الباما میں فسادات جاری ہیں۔

۶۱۹۶۲

جان ایٹ کینیڈی کو گولی مار دی گئی۔

۶۱۹۶۸

ایک سفید نام نسل پرست نے ڈاکٹر مارٹن لوتھر کنگ کا جسم گولیوں سے پھیلانی کر دیا۔
کیلیفورنیا سے کلامز تک درجنوں امریکی شہر جل اٹھے ہیں۔ امریکہ نفرت سے جھبک
رہا ہے۔

۶۱۹۶۳

ایک سفید نام امریکن پروفیسر کی میز پر تین سیاہ نام بچوں کی تصویریں رکھی ہیں۔ ان
بچوں کو اس سفید نام نے گود لے رکھا ہے۔ بالآخر شفقت اور محبت نے نفرت پر
فتح پائی۔
مارٹن لوتھر کنگ۔ تمہارا خواب پورا ہوا۔ تمہارا خواب پورا ہوا۔

آزادی اور برابری، کوکا کولا اور اپل پائی، موٹر کار اور سب ارین یونگ، ویک انڈ
اور پارٹیاں، عظیم امریکی روایات میں شامل ہیں۔ انھیں عظیم امریکی روایات کی پاسداری میں ایملن
رائینگ نے شیعہ کے طلباء اور اساتذہ کو اپنے گھر پر پارٹی دی ہے۔ ڈیپارٹمنٹ کے طلباء اور اساتذہ
لڑکوں اور لڑکیوں کے ہجوم میں ہم بھی موجود ہیں۔

ایملن ہماری طرف گلاس لے کر بڑھے،

”آپ تو جانتے ہیں ایملن....“

”ہاں۔ میں جانتا ہوں۔ گلوٹمز ڈونٹ ڈریک، لیکن یہ نان الکوحلک پنچ میں نے خاص تمہارا

لیے بھلن کے رس سے بنایا ہے۔“

سنس رائینگ لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان گھری ہوئی ہیں۔

”ہواٹز ایملن گائز جانتے ہو ایملن نے یہ مکان خود ڈیزائن کیا ہے۔ اس میں کسی آرکیٹیکٹ

ہاتھ بھی نہیں لگا۔ تین سال تک ایملن نے لائبریری میں آرکیٹیکچر کی کوئی کتاب پڑھے بغیر نہیں

چھوٹی۔ خود مزدوروں کے ساتھ لگے رہے۔ خود کڑیاں جھیلیں، ٹائلیں لگائیں۔ مائی پور ہسپتال

(My poor husband)

ایڈن اور میں ایک بار پھر مل گئے۔

”ایڈن۔ میں نہیں جانتا تھا کہ تم اکانومٹ ہونے کے ساتھ آرکیٹیکٹ بھی ہو

قابلِ تعریف!“

ایڈن کے ہنٹوں پر ایک پھکی مسکراہٹ آگئی۔

”گرہ میں مال نہ ہو تو کیا کچھ نہیں کرنا پڑتا“

کیا کیا یہ ناپ ہم کو نجاتی ہیں روٹیاں

۱۹۷۷ء

جولائی کے مہینے میں ہم پی ایچ ڈی کی ڈگری لے کر ہندوستان واپس آ گئے۔ واپسی کے

تین چار مہینے کے بعد ہی ہمیں شعبہ معاشیات سے ایک خط موصول ہوا جس کا متن درج

ذیل ہے :

”ہم آپ کو انتہائی افسوس سے یہ اطلاع دیتے ہیں کہ ہمارے ساتھی

اور آپ کے استاد ڈاکٹر ایڈن رائیڈنگ کینسر کے مرض سے وفات

پا گئے۔ مرحوم کی یاد میں ڈیپارٹمنٹ ایک چیر قائم کر رہا ہے ہم آپ

سے یہ امید رکھتے ہیں کہ دیگر تمام سابق طالب علموں کی طرح آپ بھی

ان کی یادگار قائم رکھنے میں دل کھول کر حصہ لیں گے۔“

کار جہاں بے ثبات!

کار جہاں بے ثبات!!

ہندوستان کی تحریک آزادی اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری

عظیم الشان مدیق

جو قومیں اپنے معنوں اور مجاہدین کو فراموش کر دیتی ہیں تاریخ بھی انھیں معاف نہیں کرتی۔ ہندوستان کی تحریک آزادی سید احمد شہید (متوفی ۱۸۳۱ء) سے مولانا حفیظ الرحمن (متوفی ۱۹۶۲ء) تک ہزاروں مجاہدین آزادی کے نام وابستہ ہیں لیکن ہم نے کتنے لوگوں کو یاد رکھا ہے۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری بھی انہی حضرات میں ہیں جنہیں ہم نے فراموش کر دیا ہے حالانکہ وہ آل انڈیا کانگریس کے نہ صرف دس سال جنرل سکریٹری رہے تھے بلکہ کئی بار صدر بھی منتخب کیے گئے تھے اور اس حیثیت سے انھوں نے ملک و قوم کی جو خدمات انجام دی ہیں اسے ہندوستان کی تاریخ کبھی فراموش نہیں کر سکے گی۔

ہندوستان کی مکمل آزادی کی تجویز اگرچہ کانگریس کے لاہور اجلاس ۱۹۲۹ء میں منظور کی گئی تھی لیکن اس کی آزادی اور آزاد ہندوستان کا تصور ڈاکٹر انصاری کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا جس کا اندازہ خطبہ صدارت کے اس اقتباس سے بھی لگایا جاسکتا ہے جو انھوں نے آل انڈیا کانگریس کے صدر اس اجلاس ۱۹۲۷ء کے موقع پر دیا تھا:

"جس سوراج کے لیے ہم برسرِ پیکار ہیں وہ نہ تو ہندو راج ہوگا اور نہ ہی مسلمان راج۔ یہ ایک مشترکہ راج ہوگا۔ ہم ہندوستان کو ایک قوم میں ڈھال سکتے ہیں جو ایسے بختہ خرم اور مضبوط ارادے کے مالک ہوکر

اپنے عظیم نصب العین کے راسخ میں بڑی رکاوٹ کو دور کر کے اور دنیا کی اقوام میں اپنی مناسب جگہ حاصل کرنے کے قابل ہو۔

(ماخوذ از خطبہ صدارت، آل انڈیا کانگریس اجلاس

مدرسہ ۱۹۲۷ء)

یہ اقتباس ہندوستان کی تحریک آزادی اور اس کے غم اور نصب العین کا نہ صرف دباوہی ثبوت پیش کرتا ہے بلکہ ایسا آئینہ بھی ہے جس میں ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی شخصیت اور فکر و نظر کے نقوش بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

تحریک آزادی کے بشیر قائمین کی طرح ڈاکٹر انصاری کا شمار بھی ان چند تاریخ ساز شخصیتوں میں ہوتا ہے جنہوں نے تکمیل علم اور بیداری شعور کے منازل اگرچہ انگلستان میں طے کیے تھے اور ذات و غلامی کے احساس، 'حب الوطنی اور قومیت کے جذبات نیز علمی و سائنسی فکر و نظر کے ساتھ ہندوستان واپس آئے تھے لیکن ان کی شخصیت کو جلا اس تحریک نے عطا کیا تھا جس کے نتیجے میں ہندوستان کو آزادی نصیب ہوئی۔ البتہ دیگر قائمین کی طرح وہ صفت یا وکالت کے راسخ سے میدان سیاست میں داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ یہ ان کے لیے خدمت خلق اور انسان دوستی کے عظیم پیشہ طبابت کا ایک حصہ تھا جس سے ان کی شخصیت کو نہ صرف متنوع اور منفرد بنادیا تھا بلکہ ان تمام اخلاق حسنہ، خوش اخلاقی، 'زندہ دلی، ممانت و خودداری، 'وسیع قلبی، شرافت، ہمان نوازی، ہمدردی و ایثار اور بے لوث خدمت سے بھی آراستہ کر دیا تھا جو اپنے کالازی مجز ہی نہیں بلکہ انسانیت کے اعلیٰ جوہر بھی ہیں۔ اسی اپنے شخصیت اور مزاج کی وجہ سے انھیں مواقع حاصل ہوئے تھے کہ وہ عوام اور خواص دونوں کا یکساں طور پر ایسا اعتماد حاصل کر سکے تھے جس کے بغیر قومی سیاسی اور سماجی خدمات کو انجام دینا اور مختلف طبقات اور پیشوں کے مابین ربط و اتحاد قائم کر کے انھیں متحد کرنا ممکن نہیں تھا۔ اور یہ ان کی ایسی خدمت تھی جسے دیگر سیاسی رہنما محسن و خوبی انجام نہیں دے سکتے تھے۔

ڈاکٹر انصاری کے بارے میں عام طور پر یہ مشہور ہے کہ وہ نہ صرف فزیوں کا مفت علاج کرتے تھے بلکہ ان کو دوا اور دوا کا خرچ بھی اپنی جیب سے ادا کرتے تھے۔ البتہ امر اور دوا اور دوا

ریاست کے لیے ان کے مشرب میں کوئی رعایت نہیں تھی اور یہی وہ واحد ذریعہ آمدنی بھی تھا جس نے انہیں معاشی مسائل سے اس طرح بے نیاز کر دیا تھا کہ وہ قومی خدمت کے کاموں میں حصہ لے سکتے تھے۔

اس پیٹے اور فن کے تعلق سے ان کی حقیقی خدمات صرف یہی نہیں ہیں کہ انھوں نے طب جدید کو جسے اس زمانے میں نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا عوام اور خواص میں مقبول بنایا بلکہ اس کے لیے ایسی طبی انجینس بھی قائم کی تھیں جس کی وجہ سے جدید و قدیم طریقہ علاج کو ایک دوسرے کے قریب آنے کا موقع مل سکے۔ ان تمام کوششوں میں بے شک وہ ہندوستانی نقطہ نظر سے سوچتے تھے لیکن اس سے عمل کی تربیت میں لاک اسپتال لندن کی رجسٹرار شپ اور چرنگ کر اس اسپتال کی ہاؤس سرجن شپ اور لندن کے مشہور ماہر فن اور شاہ انگلستان کے آنریری سرجن ڈاکٹر اسٹینٹن ہائیڈ کی سرپرستی بھی شامل تھی جس نے انھیں نہ صرف جدید مغربی علوم اور اعلیٰ طبقے سے متعارف کرایا تھا بلکہ ان سے ربط و تعلق اور اعتماد کے ایسے مواقع بھی فراہم کر دیے تھے کہ وہ حکومت وقت کے ارادوں، فت معلیٰ اور پارلیمنٹ سے بروقت آگاہی حاصل کر سکتے تھے اور قومی رہنماؤں کو اس سے باخبر رکھ سکتے تھے۔ اور غالباً یہی وہ وجہ بھی تھی کہ انھوں نے لندن سے ۱۹۱۰ء میں واپسی کے بعد پارلیمنٹ کلکتہ یا نیر آباد کے بجائے دہلی کو اپنے میدان عمل کے لیے منتخب کیا تھا۔ حالانکہ وہ دولت عثمانیہ کے اسکاٹرشپ بزرگم حاصل کرنے کے لیے لندن گئے تھے اور حیدرآباد میں انھیں شخصی ترقی، منصب اور اعزاز کے تمام باتن بھی حاصل تھے لیکن یہ قومی خدمت کا جذبہ ہی تھا جو انھیں اپنے وطن غازی پور اور وطن ثانی نیر آباد سے دہلی کھینچ لایا تھا تاکہ وہ دار الخلافہ کی تبدیلی سے ایک سال قبل وہاں اپنے قدم جما سکیں اور حکام وقت میں اثر و رسوخ اور رشتہ قائم کر کے قبل از وقت احکامات کے بارے میں اطلاعات حاصل کر سکیں۔ یہی وجہ تھی کہ کانگریس کے سرگرم رکن ہونے کے باوجود وہ کبھی گرفتار نہیں ہوئے بلکہ دوسروں کو بھی اس سے محفوظ رکھا گیا۔ ڈاکٹر انصاری کے بارے میں آج یہ اعزاز لگانا کتنا مشکل ہے کہ وہ کسی عجیب و غریب شخصیت کے مالک تھے کہ حکومت اور عوام، باغی اور سرکار، مجاہدین آزادی اور سامراجی جبرواستبداد دونوں سے ربط و اتحاد کے باوجود انھیں کبھی مشکوک اور مشتبہ نگاہوں سے نہیں دیکھا گیا بلکہ دونوں ہی ان کے خلوص اور نیک نیتی کے قائل رہے۔

ڈاکٹر انصاری نے اپنے لیے جو راہ منتخب کی تھی وہ پرخطر اور مشکل ضرورت تھی لیکن عوام کے فوائد اور خدمتِ خلق کے لیے اس وقت شاید یہ ضروری تھی اور عصرِ حاضر کے تقاضے بھی یہی تھے جس کے لیے انھوں نے خود کو پیچھے ہی سے شعوری طور پر تیار کر لیا تھا جسے مصلحت انگیزی یا ابنِ الوتمی کا نام اس لیے نہیں دے سکتے کیونکہ انھوں نے اپنے لیے کبھی کسی منصب، اعزاز یا رعایت کا مطالبہ نہیں کیا بلکہ جو کچھ کمایا وہ بھی عوام کی فخر کر دیا۔

ڈاکٹر انصاری نے جو لائحہ عمل اختیار کیا تھا اور وہ جس منکر و منظر کے حامل تھے وہ محض ملی اور یک طرفہ نہیں تھا۔ لندن کے قیام کے دوران اگر انھوں نے اہلِ برطانیہ کی نفسیات و سیاست، حکمتِ ملی اور طریقہ کار اور طریقہ حکومت سے واقفیت حاصل کی تھی تو لندن ہی میں انھیں پہلی بار حکیم اجل خاں، موتی لال نہرو، جواہر لال نہرو اور دیگر سیاسی رہنماؤں اور افراد سے ملنے اور ان کے عزم و ارادوں سے واقفیت حاصل کرنے اور رشتے استوار کرنے کا موقع ملا تھا جو وقت کے ساتھ ساتھ ایسی دائمی دوستی اور رفاقت میں تبدیل ہو گئے تھے کہ ہندوستان واپس آنے کے بعد انھیں اجنبیت، بے گانگی اور محرومی کے احساس سے دوچار ہونا نہیں پڑا اور وہی آنے پر حکیم اجل خاں اور دیگر حضرات نے ان کا ایسا پُر جوش استقبال کیا کہ انھیں اپنی سمت و راہ متعین کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی جس کا اظہار ڈاکٹر انصاری نے ان الفاظ میں کیا ہے:

”۱۹۱۰ء میں جب کہ ہندوستان واپس آکر میں نے دہلی میں مستقل قیام کیا

اور مطب شروع کیا۔ حکیم صاحب کی اور میری یکجہتی اور گہرے مراسم ارتباط و

محبت قائم ہو جائے۔“

(حیاتِ اجل)

ایسی ہی ایک تحریر میں ڈاکٹر انصاری نے لندن میں حکیم اجل خاں سے اپنی پہلی ملاقات، چیئرنگ کراس اسپتال کے معائنے اور حکیم صاحب اور ڈاکٹر بائینڈ کے ساتھ مجادلے اور مباحثے کا ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں حضرات کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے جس کا ایک اہم پہلو ترکی کے عہدِ وصال کی امداد کے لیے بھیجے جانے والے طبی وفد کی قیادت کے لیے ڈاکٹر انصاری کے انتخاب سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان کی تحریک آزادی ابتدائی مراحل

ہیں تھی۔ تقسیم بنگال اور ترمیم بنگال کی تحریک نے اس میں حرارت ضرور پیدا کی تھی لیکن اس کے نثرہ میں روح چھوٹنے کا کام خلافتِ تحریک نے انجام دیا تھا جس نے یورپ اور ایشیا میں انگریزوں کے ظلم و ستم کی خونیں داستانیں ہندوستانی عوام کے سامنے پیش کر کے نہ صرف غم و مصحہ، غملائی اور ذلت کے احساس کو بیدار کیا تھا بلکہ آزادی اور حریت پسندی کے جذبات اور خواہشات کو بھی غیر معمولی طور پر تقویت پہنچائی تھی اور مہاتما گاندھی کو ہندوستان کی سیاست میں داخل ہونے اور کل ہند سطح پر قومی قیادت کا ایسا حصہ بننے کے مواقع فراہم کیے تھے کہ آہستہ آہستہ وہ عوام کی توجہ کا مرکز بن گئے تھے۔

دورِ خلافت تحریک سے پہلے عوام تو کیا خواص میں بھی انھیں ایک ہیڑر اور جنوبی افریقہ میں ایک احتجاج پسند کی حیثیت سے جانتے تھے لیکن مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی کے طوفانی دوروں اور پرجوش تقریروں کے ساتھ مہاتما گاندھی کی سنجیدہ، متین آواز اور نرم لب و لہجے نے عوام کے دلوں میں اس طرح گھر کر لیا کہ لوگ علی برادران کو ہی بھول گئے لیکن ان کے پیغام کو بیرون ہند پہنچانے کا فرض ڈاکٹر انصاری کی قیادت میں طبعی وفد نے انجام دیا جو تعداد کے اعتبار سے اگرچہ کمتر تھا لیکن اپنے اثرات کے اعتبار سے دور رس نتائج کا حامل تھا۔ یہ پہلا ہندوستانی وفد تھا جو عوام کے جذبات اور خواہشات کا ترجمان بن کر بیرون ملک آندا اور اقوام کی مدد کرنے کے لیے بھیجا گیا؛ جس نے ایک ایسی قوم سے ہندوستانی عوام اور سیاسی تحریکات کا بین الاقوامی سطح پر رشتہ استوار کرنے میں مدد ہم پہنچائی تھی۔ جو نہ صرف اپنی آزادی اور حریت پسندی کے لیے مشہور تھی بلکہ ہندوستانیوں کی طرح سامراجی قوتوں کے ظلم و ستم، جبر و استبداد کی شکار تھی اور ان کے خلاف اپنی سالمیت اور آزادی کے لیے جدوجہد میں مصروف تھی اور ہندوستان کی غلامی سے نجات میں معاون و مددگار ثابت ہو سکتی تھی۔ اس وفد کی اہمیت اور افادیت کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے اس کا اندازہ اس زمانے کے اخبارات سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ میں یہاں قاضی عبدالغفار کے ایک مختصر سے اقتباس پر اکتفا کرتا ہوں :

”اس وفد نے جو بڑا کام کیا وہ یہ تھا کہ ہندوستان اور غیر ممالک

کے درمیان دروازے کھول دیے۔ ہندوستان اپنی مسلسل غلامی

کی وجہ سے باہر کی دنیا سے بے تعلق تھا اس کی غلامی پر پہلی ضرب

پہنچی کہ ہندوستانی مسلمانوں نے اس وفد نے غیر ممالک کے لوگوں سے

اتصال پیدا کر دیا اور بین الاقوامی دنیا کی طرف اپنی غلام قوم کو بھی راستہ بتا دیا یہ شخص کسی ایک فرسے یا مذہب کا معاملہ نہ تھا بلکہ وسیع تر نظر سے دیکھا جائے تو یہ تمام ہندوستان کی اجتماعی زندگی کو بین الاقوامی سیاست سے قریب لانے کا مسئلہ تھا جس کا آغاز ڈاکٹر انصاری کے وفد سے ہوا۔ بعد کو دوسرے ہندوستانی لیڈروں نے اس راستے پر بہت سی مسافت طے کی اور آج تو پنڈت جواہر لال جیسے لیڈروں کی وجہ سے ہندوستان، ایشیا اور یورپ کے بین الاقوامی فحشے میں اپنا ایک ممتاز مقام رکھتا ہے۔ اس بین الاقوامیت کا آغاز بلاشبہ ڈاکٹر انصاری کے وفد ہی نے کیا تھا۔

(حیات ۱۔ ج ۱ صفحہ ۱۳۴)

لیکن اس طبی وفد، خلافت تحریک اور ہندو مسلم اتحاد کا ایک منفی رد عمل یہ بھی ہوا کہ برطانوی سرکار نے جھوٹ ڈالو اور حکومت کرو کی اپنی پالیسی کو مزید تیز کر دیا اور ملک میں فسادات پھوٹ پڑے۔ لیکن اسی شدت سے قومی لیڈروں کے عزم و ارادوں کو بھی تقویت ملی اور وہ لوگ جو عملی سیاست میں حصہ لینا نہیں چاہتے تھے میدان سیاست میں کود پڑے۔ اس اجتماعی اثرات سے قطع نظر اگر انفرادی حیثیت سے اس طبی وفد کا (جو تقریباً ایک سال واپس رہا) جائزہ لیا تو یہ ڈاکٹر انصاری کی عملی سیاست میں شرکت، شہرت و مقبولیت، مصروفیت اور جنگ و پیکار میں مبتلا اقوام کے عزم و حوصلے کا قریب سے مشاہدہ کرنے اور فکر و عمل کی سطح پر رشتہ اُلفت استوار کرنے کا ایسا دبا چہ نظر آتا ہے جس کا سلسلہ ڈاکٹر انصاری کی زندگی کے آخری لمحوں تک پھیلا ہوا ہے اسی کے بعد یہ ممکن ہو سکا کہ وہ ڈاکٹر بہت دہی، عارف رؤف بے اور خالدہ ادیب خانم جیسی ترکی کی شخصیتوں اور اہل فکر و نظر کو ہندوستان آنے کی دعوت دے سکے۔

اس طبی وفد کو اہل ہند نے جس جوش و خروش کے ساتھ رخصت کیا تھا اور اس وفد کی خدمات نیز ترکی کے حالات کے بارے میں وقتاً فوقتاً جو خبریں اخبارات میں شائع ہوتی رہتی تھیں۔ اس نے ڈاکٹر انصاری کی عظمت اور اعتماد کو اس طرح تقویت پہنچائی تھی کہ وہ زندگی کے آخری لمحات

ہک ملک کی ناخوش گو ارضاء اور ناساعد حالات کے باوجود خود کو عملی سیاست اور قومی وساجی کاموں سے علیحدہ نہیں رکھ سکے اور ابتدا ہی میں ان کا نام سیاسی جماعتوں، تحریکوں اور رہنماؤں کی اگلی صف میں اس طرح لازمی عنصر کی حیثیت سے شریک سمجھا جانے لگا کہ اکثر مسائل و مصائب ان کے قریب اور ناخن تدبیر کے محتاج بن کر رہ گئے اور جب یہ طبعی دفعہ ۲۴ جولائی ۱۹۱۳ء کو ہندوستان واپس آیا تو یہاں کی فضا پر کانپور مسجد اور مسلم یونیورسٹی کے دستور اساسی کے بادل چھائے ہوئے تھے۔ اس لیے انھیں مجرد صحن کی دیکھ بھال کے لیے حکیم اجمل خاں کے ساتھ کانپور جانا پڑا پھر انھیں اس کمیٹی میں ممبر کی حیثیت سے بھی شریک ہونا پڑا جو مسلم یونیورسٹی کے سلسلے میں سرسنگرن نارمبہر تعلیمات سے گفتگو کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔ لیکن اس دفعہ کو کامیابی نہیں ملی اور درنا کیور یونیورسٹی کے سلسلے میں سرسید کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔

۱۸-۱۹۱۳ء کا زمانہ یورپ میں پہلی جنگ عظیم، انقلاب روس، ہندوستان کی صنعتی ترقی، سیاسی فطرت، امیدوں اور وعدوں کا دور رہا۔ ابتدائی زمانے میں اگرچہ مولانا محمد علی نے کامریڈ کے ذریعے اور مولانا ابوالکلام آزاد نے الہلال کے ذریعے ترکوں کی ہمدردی میں جس طرح رائے عامہ اور سیاسی شعور کو بیدار کیا تھا۔ اس نے حکومت کو اس طرح خوفزدہ کر دیا تھا کہ نہ صرف دونوں اخباروں پر پابندی عائد کر دی گئی بلکہ ان دونوں رہنماؤں کو بھی نظر بند کر دیا تھا جس نے عوام کو پھر مشتعل کر دیا اور وہاں کے مطالبے نے تحریک کی شکل اختیار کر لی جس کی قیادت بھی ڈاکٹر انصاری کو کرنی پڑی۔ اس لیے انہیں ان کی قیام گاہ دارالسلام، دریا گنج دہلی پر منعقد کیے جاتے تھے لیکن یہ نازک دور تھا اور جنگ عظیم کے خاتمے سے بہت سی امیدیں وابستہ تھیں۔ اس لیے ڈاکٹر انصاری، حکیم اجمل خاں اور بہاتا گاندھی کو تحریک ملتوی کر کے برطانوی حکومت سے وفاداری اور حمایت کا اظہار کرنا پڑا اور انھوں نے اپنی کوششوں کا رخ ہندو مسلم اتحاد اور مسلم لیگ اور کانگریس کے مابین صلح اور مصالحت کی طرف موڑ دیا جس کے نتیجے میں ان دونوں جماعتوں کے درمیان میثاق لکھنؤ ۱۹۱۶ء کا معاہدہ ظہور میں آیا۔ لیکن ان کی زندگی میں ٹکروں، جرات، بے باکی اور جدوجہد کا وہ حقیقی دور ۱۹۱۹ء سے شروع ہوا جب جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد انگریزوں کی مددہ خلائی، رولٹ ایکٹ کی اشاعت و نفاذ اور ترکوں کے ساتھ سامراجی طاقتوں کے ناروا سلوک نے عوام کو اس طرح مشتعل کر دیا کہ تمام ہندوستان

اس کی پیسٹ میں آگیا۔ مہاتما گاندھی کے سستیہ گرہ کا آغاز، جلیان والا باغ کا خونِ حادثہ، خلافت کمیٹی کا قیام، آل انڈیا مسلم کانفرنس اور مسلم لیگ کے دہلی اجلاس ۱۹۱۹ء میں ڈاکٹر انصاری کا پُرجوش خطبہ استقبالیہ وغیرہ سب اسی سلسلے کی ایسی کڑیاں ہیں جو ایک نرم دل انسان کے باغیانہ بور کی نشاندہی کرتی ہیں جس کے نتیجے میں حکومت نے اس خطبے کو ضبط کر لیا۔

اس خطبے میں ڈاکٹر انصاری نے جہاں اہل یورپ کی پُر فریب پالیسی، اسلامی حکومتوں کے خلاف تشدد پسندانہ عمل، قتل و غارتگری، لوٹ مار اور کمزور فریب کی دانشگاہ الفاظ میں مذمت کی تھی وہاں انھوں نے خلافت تحریک کو وطن دوستی اور ہندو مسلم اتحاد کا مظہر قرار دیا تھا۔ اس سلسلے میں ان کا ذہن نہایت واضح، اندازِ نظر حق پسندانہ اور طرزِ عمل معتدل اور متوازن تھا جس کا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباس سے بھی لگایا جاسکتا ہے:

”ہمارا یہ غیر متزلزل عقیدہ ہے کہ ایک سچا مسلمان ہمیشہ ایک سچا وطن پرست ہوگا۔ اگر ہم مسلمان ترکی و ایران کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں تو ساتھ ہی ہمارے طرزِ عمل نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہم اپنے ہم وطنوں کے حقوق کی حمایت کرتے ہیں جو غیر مالک میں تقیم میں کسی سے کم نہیں ہیں وہ حق پرست احمد محمد کچا یہ ہندوستان کا ہی ایک مسلمان تھا جو جنوبی افریقہ میں حصے تک لڑا رہا اور آخر تک ہلکے حقوق کے اس شیر دل طلبہ دارِ مدرسہ گاندھی کی جانشینی کا پورا حق کر رہا۔“

(بحوالہ: تحریکِ خلافت)

یہ خطبہ استقبالیہ آئندہ پیش آنے والے واقعات کے لیے ایسا دبا بجا ثابت ہوا کہ تحریکِ خلافت کی ترک موالات جیسی تحریکِ ہندوستان کی قومی سیاست کا حصہ بن گئی اور تمام سیاسی جماعتیں اس کے پرچم کے نیچے متحد ہو گئیں۔ اور مسلم یونیورسٹی کے بطن سے جامعہ ملیہ اسلامیہ جیسے تعلیمی ادارے کو ۱۹۲۰ء میں ظہور میں آنے کا موقع مل گیا تاکہ تعلیم و تدریس کے ساتھ قومی خدمت کے کاموں کو بھی بخوبی انجام دیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدا ہی سے جامعہ کو مہاتما گاندھی، مولانا محمد علی، یکم جیل خان اور ڈاکٹر انصاری جیسے قومی رہنماؤں کی سرپرستی حاصل رہی۔

ڈاکٹر انصاری اگرچہ مسلمانوں کی مختلف سیاسی جماعتوں مسلم لیگ، انڈین مسلم کانفرنس، خلافت لیٹی، نیشنلسٹ احرار خدائی خدمت گار اور ہجیتہ العلماء وغیرہ سے کسی نہ کسی سطح پر وابستہ رہے تھے۔ لیکن سیاست میں ان کا نقطہ نظر اور طرز عمل ہمیشہ نہ صرف سیکولر اور قومی رہا بلکہ وہ ہمیشہ مسلم جماعتوں کو قومی تحریک اور کانگریس کے قریب لانے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ اور بحرانی دور اور مشکل حالات میں بھی گاندھی جی کو ان کی حمایت حاصل رہی۔ ۱۹۲۰ء میں جب وہ ناگپور میں مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کر رہے تھے اُس وقت بھی وہ کانگریس کے جنرل سکرٹری تھے اور یہ اعزاز انھیں صرف اسی سال حاصل نہیں ہوا تھا بلکہ ۱۹۲۳ء، ۱۹۲۶ء، ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۲ء میں انھیں کانگریس کا جنرل سکرٹری بننے کے لیے مجبور کیا تھا جسے ڈاکٹر انصاری پر عوام و خواص اور سیاسی رہنماؤں کے غیر معمولی اعتماد و اعتبار اور ان کی صلاحیتوں کا ایسا اقرار بھی کہا جاسکتا ہے جس کی دوسری مثال مشکل ہی سے نظر آتی ہے۔

ڈاکٹر انصاری کی بہتر صلاحیتوں کا اظہار کانگریس کے مدراس اجلاس ۱۹۲۷ء کا وہ خطبہ صدارت بھی ہے جس کے آئینے میں قومی و بین الاقوامی سیاست پر اس کی نظر قومی اتحاد اور آزادی کی بے پناہ خواہش، تنظیمی و تعمیری ذہن اور گہرے سیاسی دماغ اور معاشی شعور کا روشن عکس دیکھا جاسکتا ہے۔ اس خطبے میں انھوں نے پچھڑے ہوئے ساتھیوں کی دوبارہ آمد پر نہ صرف خوشی اور مسرت کا اظہار کیا تھا بلکہ غیر ملکی ڈیلی گیٹوں کی موجودگی کو ہندوستان کی آزادی کے لیے نیک فال بھی قرار دیا تھا۔ اس خطبے سے یہ بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ملکی اور غیر ملکی معاملات پر ان کی نظر کتنی گہری تھی اور ان کے خیالات کتنے ترقی پسندانہ اور فکر میں کیسی سیاسی اور ملی بصیرت تھی اور وہ محض پُر جوش سیاسی قائد ہی نہیں تھے بلکہ ایسے مدبر اور دانا بھی تھے جو نصیب ہندی، حکمت عمل اور ضبط و تحمل پر یقین رکھتے تھے جس کا عکس اس اقتباس میں بھی موجود ہے:

”آج بتدریج اس بات کا احساس کیا جا رہا ہے کہ دنیا کے مختلف

ممالک میں سیاسی مسائل کا ایک گہرا رشتہ قائم ہے اور یہ کہ

ہندوستان کی اقتصادی اور سیاسی غلامی سے انسانیت کی پُر امن

ترقی اور بالخصوص برطانیہ عظمیٰ کے مزدوروں کو شدید خطرات لاحق

ہیں۔ آج جب کہ شہنشاہی اور سرمایہ دارانہ مفادات کی طرف سے
ہندوستان کے خلاف اتہام سازی اور غلط ترجمانی کی ایک ہم
جاری ہے ہمیں اس جگہ ہمارے سمندر پار ممتاز ڈپٹی گیٹوں کی موجودگی
نے اس بات کی امید دلائی ہے کہ دنیا کے دوسرے ممالک میں ہماری
طرح شہنشاہیت اور سرمایہ داری کی لوٹ کے شکار ہونے والے ہمارے
بھائی بندوں نے اس بات کا احساس کر لیا ہے کہ مشترکہ دشمن کا
مقابلہ کرنے کے لیے مشترکہ جدوجہد اور متحدہ اقدام کی ضرورت ہے۔"

(خطبہٴ حمداسات)

ڈاکٹر انصاری کے دل میں قومی مسائل کو مشترکہ کوششوں کے ذریعے حل کرنے کی یہ خواہش
اس قدر شدید تھی کہ انھوں نے اس خطبے میں جہاں افریقہ کے غلام ممالک کے حوالے سے برطانیہ کے ظلم و
ستم کو ہر ملامت بنایا تھا وہاں آزادی اور غلامی کے ان بنیادی اور اقتصادی پہلوؤں کی طرف
بھی واضح اشارے کیے تھے جن کے حقیقی شعور کے بغیر قوموں کو آزادی نصیب نہیں ہوتی ہے۔ اس
خطبے میں انھوں نے برطانیہ کو یہ یقین دلانے کی کوشش بھی کی تھی کہ سیاسی اور اقتصادی جو
میں بندھے ہوئے بیزار اور دشمن مقبوضہ ہندوستان کے مقابلے میں آزاد ہندوستان اس کے مال کا
بہتر گاہک ہو سکتا ہے، اور آزادی کے بعد ان کی یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ ڈاکٹر انصاری نے
اس خطبے میں مکمل آزادی کا وہ تصور بھی پیش کیا تھا جسے کانگریس نے اپنے لاہور اجلاس ۱۹۲۹ء
میں نہرو رپورٹ کی شکل میں دہرایا تھا۔

ڈاکٹر انصاری ہندوستان کی آزادی اور خود مختاری کو صرف ہندوستان کی ترقی اور امن
سلامتی کے لیے ہی ضروری تصور نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی دور بین نگاہیں اسے ایشیائی اقوام کی آزادی
سالیست اور بین الاقوامی امن و سلامتی کی علامت سمجھتی تھیں وہ جہاں مشترکہ جدوجہد اور مشترکہ محاذ پر
یقین رکھتے تھے وہاں ان کا یہ بھی ایمان تھا کہ قومیں اپنی آزادی اپنے نظم و ضبط، داخلی اور خارجی تنظیم
اور تحریک کے ذریعے حاصل کر پاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ نہ صرف ہندو مسلم اتحاد اور تنظیم پر زور
دیتے تھے بلکہ اُسے قومی تحریک کا لازمی عنصر اور ملک کی سلامتی اور آزادی کا ایسا ضروری حصہ بھی قرار

دیتے تھے جس کے لیے وسیع قلبی 'حقیقت پسندی' سماجی مساوات اور عدم تشدد ہی بہتر ذرائع ہو سکتے ہیں۔ ایک حقیقی قائد کی طرح ڈاکٹر انصاری کی سرگرمیاں صرف سیاست تک ہی محدود نہیں تھیں۔ وہ سیاست میں اخلاق اور سماجی و اصلاحی کاموں اور عام انسانوں کی فلاح اور بہبود کے کاموں کو بھی ضروری خیال کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سماجی زندگی کا کوئی پہلو ان کی نظر سے پوشیدہ نہیں تھا۔ چھوٹے بھات کے مسائل، مولوں کے مصائب، مزدوروں کی پست حالی، کسانوں کی پسماندگی، عوام کی غربت و افلاس، نچلے متوسط طبقے کی خستہ حالی، تہذیبی اور معاشرتی زندگی کی کمزوریاں، طبقہ فصول کے ساتھ ظلم و انصافی، قومی صحت اور دہائی امراض کے لیے نگراندی، ورزش کی اہمیت، بچوں کی شرح اموات میں اضافہ، جرائم کی کثرت اور قومی تعلیم کے مسائل وغیرہ سب کو وہ اپنی توجہ کا مستحق سمجھتے تھے۔ اپنے خطبہ صدارت میں بھی انھوں نے حکومت اور عوام کی توجہ اس طرف مبذول کرائی تھی۔

سر سید کی طرح ڈاکٹر انصاری بھی ان تمام مصائب و مصائب کا سبب عام جہالت اور تعلیم کے فقدان کو سمجھتے تھے۔ اس لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ سے ان کا تعلق محض رسمی نہیں تھا بلکہ یہ ان کے تصورات اور خیالات کا اظہار اور خدمت کا ایک وسیلہ بھی تھا اس لیے وہ جامعہ کو برقرار رکھنے کے لیے نہ صرف مالی امداد دیتے رہے بلکہ امیر جامعہ کی حیثیت سے اس کی رہنمائی اور سرپرستی بھی کرتے رہے۔ جامعہ ملیہ سے ان کی جڑو فحاش وابستہ تھیں اس کا اندازہ جامعہ کے ان مقاصد اور دستور اہل سے لگایا جاسکتا ہے جس کی تشکیل دینے میں ان کا علم و تجربہ اور بصیرت شامل ہے۔

تعلیم کے بارے میں ڈاکٹر انصاری کا نقطہ نظر روایتی یا رجعت پسندانہ نہیں تھا بلکہ وہ تعلیم کو انسانی شخصیت و سیرت اور صلاحیتوں کے اظہار اور تہذیب کا ایسا ذریعہ تصور کرتے تھے جو تجسس و تلاش، عقل اور قوت عمل کو تقویت پہنچا کر انسان میں خود اعتمادی کے ایسے جوہر پیدا کرتی ہے کہ زندگی کی جدوجہد میں شریک ہو کر انسان اپنی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ اسی لیے وہ سیاسی آزادی کی طرح تعلیم میں بھی شخصی آزادی کے قائل تھے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بوم تاسیس ۱۹۲۷ء کے موقع پر انھوں نے بچوں کے رسالے پیام تعلیم کے لیے جو پیغام بھیجا تھا اس میں بھی تعلیم کے اس پہلو پر زور دیا ہے جس کا یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے،

”ساہا سال سے بچوں کی زندگی کا مطالعہ کرنے کے بعد میں تمھیں نصیحت

کرتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ اگر تم اس پر کاربند ہوئے تو تمھارا ذہن پوری

طرح نشوونما پائے گا اور تم بڑے ہو کر اچھے آدمی بنو گے، تمہاری سیرت پر ایسے پردے نہیں پڑیں گے جو اس کی اصلیت کو چھپائیں اور وہ نصیحت یہ ہے کہ تم اکیلے ہو یا اوروں کے ساتھ، اپنے کمرے میں ہو یا مدرسے میں یا کھیل کے میدان میں ہر جگہ اور ہمیشہ وہ کردار جو پرع تمہارا من چاہتا ہے۔ اپنی اصلی دلی خواہش کو دباؤ مت۔ دوسروں سے ڈر کر یا دوسروں کو خوش کرنے کی خاطر، دوسروں کی خواہ خواہ تقاضا نہ کرو۔ خود اپنی اپج سے کام کرو۔ ایسا کرو گے تو تمہارا ذہن، تمہاری سیرت، تمہارا جسم، سب کے سب وہ اچھی سے اچھی شکل اختیار کریں جس کے حاصل کرنے کی صلاحیت و قدرت اس میں رکھی گئی ہے۔

(بحوالہ، جامعہ کی کہانی)

یہ نیک دل، نیک سیرت انسان کے دل کی گہرائیوں سے نکلے ہوئے ایسے کلمات ہیں جو بچوں اور بڑوں دونوں کے لیے یکساں طور پر حقیقت و ہدایت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خود ڈاکٹر انصاری کی زندگی بھی نظریہ کے اس اصول پر قائم تھی لیکن فرد کی آزادی ملک و قوم اور سماج کی آزادی، خوش حالی اور صحت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے اس لیے وہ تمام زندگی اس کے لیے جدوجہد کرتے ہوئے، اپریل ۱۹۳۶ء کو خود زندگی سے آزاد ہو گئے۔ ان کے انتقال کے بعد ہندوستان آزاد تو ہوا لیکن متحدہ قوم اور متحدہ ملک کا وہ تصور پر رادان نہیں بڑھ سکا جس کے لیے ڈاکٹر انصاری نے قربانی دی تھی۔ ♦

جامعہ ملیہ کے نامور فرزند قاضی عبدالحمید زبیری

اکبر رحمانی

ہندوستان کی تحریک آزادی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے جن فرزندوں نے حصہ لیا اُن میں خاندیش کے ممتاز سیاسی رہنما ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری کا نام امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ اگرچہ کانگریسی لیڈروں کے متعصبانہ رویے کی وجہ سے وہ تقسیم سے چند سال قبل مسلم لیگ میں شامل ہو گئے تھے اور آزادی کے بعد پاکستان ہجرت کر گئے تھے لیکن علاقہ ممبئی خصوصاً خاندیش میں قومی خیالات کو پروان چڑھانے، مسلمانوں میں تعلیم کو فروغ دینے اور جدوجہد آزادی میں انھوں نے جو حصہ لیا وہ ناقابلِ فراموش ہے۔ موجودہ نسل اس عظیم دانش ور اور قومی رہنما کی تعلیمی و سیاسی خدمات سے ناواقف ہے۔ اب تک کسی نے اُن کے حالات زندگی جاننے اور اُن کی سیاسی و تعلیمی اور ادبی خدمات کو نمایاں کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اُن کے صاحبزادے قاضی سلیم احمد (کراچی) نے اپنے والد کا مختصر تعارف روزنامہ جنگ کراچی میں شائع کیا ہے لیکن یہ نہایت تشنہ ہے اور قاضی عبدالحمید کی شخصیت اور خدمات کا احاطہ نہیں کرتا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری ایک اعلیٰ درجے کے سیاست دان، ممتاز ادیب، بلند پایہ صحافی، ماہر تعلیم اور ایک عظیم مفکر اور دانش ور تھے۔ وہ ایک خوش بیان مقرر بھی تھے۔ خاندیش میں اُن جیسا اعلیٰ تعلیم یافتہ نہ مسلمانوں میں تھا نہ ہندوؤں میں۔ انھیں اردو اور فارسی کے علاوہ

انگریزی اور جرمن زبانوں پر بھی مہارت حاصل تھی۔

اُن کا تعلق ضلع شرقی خاندیش (موجودہ نام ضلع جگدول) کی تحصیل بیادل کے شریف و نجیت خاندان سے تھا۔ ان کے آباد اجداد عرب سے ہجرت کر کے محل شہنشاہ اکبر اعظم کے جہد میں ہندوستان آئے تھے اور خضارہ کے عہدے پر فائز ہوئے تھے۔ اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ ان کے آباد اجداد پہلے کہاں مقیم ہوئے تھے اور خاندیش میں کب پہنچے؟ یہ بات قرین قیاس ہے کہ شہنشاہ اکبر کے قلعہ آشیر (خاندیش) کو فتح کرنے کے بعد ہی وہ خاندیش آئے ہوں گے۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زیری ۱۹۰۶ء میں بمقام بیادل پیدا ہوئے۔ آپ کے والد کا نام عبدالصمد اور والدہ کا نام راجہ بیگم تھا۔ آپ کے ایک بڑے بھائی بھی تھے جن کا نام غلام حسین تھا۔ قاضی سلیم احمد لکھتے ہیں:

’آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے ہی گاؤں میں حاصل کی۔ پھر آپ نے ناگپور کے قریب امراتی کے انجمن اسلامیہ اسکول میں داخلہ لیا اور مزید تعلیم وہیں حاصل کی.... اُس زمانے میں مولانا محمد علی جوہر ’مولانا شوکت علی تحریک خلافت میں سرگرمی سے شریک تھے۔ اس تحریک میں گاندھی جی بھی شامل تھے۔ مولانا جوہر اور گاندھی جی کی سیاست و خطابت کا دنگاپور سے ہندوستان میں بک رہا تھا جس کی بازگشت انگلستان میں بھی سنائی دے رہی تھی جب تحریک خلافت کے دوران مولانا جوہر ناگپور کے اسٹیشن پر تشریف لائے تو جوان طالب علم قاضی عبدالحمید کا دل ان کی باتوں نے مہیا کیا۔‘

اس طرح طالب علمی ہی کے زمانے سے اُن کے دل میں انگریزوں کے خلاف نفرت پیدا ہو گئی تھی۔ قاضی عبدالحمید ’مولانا محمد علی کی شخصیت‘ ان کے انکار و نظریات اور شعلہ بیانی سے بے حد متاثر تھے۔ وہ تحریک خلافت میں حصہ لیتے تھے۔ قومی تحریکوں میں شریک ہوتے تھے۔ اُن کے دل میں قومی خیالات اور حب الوطنی کے جذبات موجزن تھے۔ وہ مولانا محمد علی سے اتنے متاثر تھے کہ میٹرک پاس کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لیے انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں داخلہ لیا۔

بھائی اور دیگر رشتہ داروں نے بے حد کھجایا اور انھیں دہلی جانے سے روکا مگر وہ نہ مانے۔ حالانکہ
ہنگوڑ اور بمبئی میں اعلیٰ تعلیم کی ساری سہولت موجود تھی لیکن انھوں نے قوی درس گاہ میں تعلیم
مائل کرنے کو ترجیح دی۔ قاضی سلیم احمد لکھتے ہیں :

”آپ اپنے بڑے بھائی کے منع کرنے کے باوجود عازم دہلی ہوئے جہاں
جامعہ ملیہ دہلی کی بنیاد ڈالی جا رہی تھی۔ آپ نے شامیافوں میں قیام
کیا اور مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر
ذاکر حسین کی نگرانی میں آگئے۔ جمادی الثانی ۱۹۲۲ء سے ۱۹۲۷ء تک جامعہ
ملیہ کے طالب علم رہے۔ ۱۹۲۷ء میں آپ نے بی اے کیا اور جامعہ میں
دوسری پوزیشن حاصل کی۔“

ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے شفیق استاد کی رہنمائی میں آپ نے جامعہ کی تعلیم مکمل کی جب تک جامعہ
میں رہے مختلف علمی و ادبی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ آپ واپس طلبہ کی انجمن ’انجمن اتحاد‘ کے ایک
بارنامہ عام (۲۶-۱۹۲۵ء) اور ایک بارنامہ صدر (۲۷-۱۹۲۶ء) منتخب ہوئے۔ اس انجمن کے
صدر ڈاکٹر ذاکر حسین ہوا کرتے تھے۔

انجمن کے لیے سب سے زیادہ اہم اور قابلِ فخر اس کے احرازی اراکین کی فہرست ہے۔
ان بزرگوں نے ازراہ کرم اپنی ذات گرامی کو انجمن سے منسوب کر کے اس کی حوصلہ افزائی فرمائی
ہے۔ اور جب کبھی جامعہ میں تشریف فرما ہوتے ہیں انجمن اور اس کی سرگرمیوں کو بڑے اشتیاق
اور خلوص سے پوچھتے ہیں اور اکثر انجمن کو اپنے زریں خیالات سے نوازتے رہتے ہیں۔^۱ احرازی
اراکین میں (۱) مہاگانڈھی (۲) مولانا فضل الرحمن صاحب حسرت موہانی (۳) چلڈت بھاروال نہرو
(۴) علامہ سید سلیمان ندوی (۵) علامہ ڈاکٹر سر عمر اقبال (۶) دیوداس گاندھی (۷) مولوی سعید علی
ندوی (۸) خالہ ادیب خاتم صاحبہ (۹) منیر سرجانی ٹائیڈو (۱۰) بابو بھاشش چندر بوس
اور (۱۱) خان عبدالغفار خان شامل تھے۔^۲

’انجمن اتحاد‘ کا جو دستور تھا اس کے مطابق انجمن کے کاموں کی دیکھ بھال ایک جماعت
کے ہر ذمہ داری تھی۔ ہر سال اس جماعت کا انتخاب ہوتا تھا۔ یہ جماعت تین عہدے داروں، نائب صدر

ناظم اور ناظم دارالمطالعہ اور پانچ اراکین پر مشتمل ہوتی تھی۔ تینوں عہدیدار مدت کار پوری کرنے کے بعد انجمن کے حیاتی رکن ہو جاتے تھے اور اجلاس ہسے کا مینہ میں شریک ہو کر ان کے تمام معاملات میں حصہ لے سکتے تھے۔ انجمن کے سابق عہدیداروں کی جو فہرست دی گئی ان میں ڈاکٹر عبد الحمید زیری کا نام نائب صدر اور ناظم عام کی فہرست میں شامل ہے۔

ڈاکٹر قاضی عبد الحمید زیری کو مادر علمی 'جامعہ ملیہ سے بے حد محبت و عقیدت تھی۔ یہاں کی تعلیم و تربیت کا ان کی شخصیت و کردار پر گہرا اثر پڑا۔ اس قومی درس گاہ کی فضا میں وہ ایک محب وطن، ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار، غیر متعصب اور ایک پگنے نیشنلسٹ مسلم رہنما بن کر ابھرے۔ اس ادارے میں انھوں نے مذہب کا صحیح تصور سکھا۔ انسانیت اور محبت کا درس ملا۔ غلامی کے خلات نفرت پختہ ہوئی۔ یہاں کے اساتذہ اپنے اس عزیز ولایتی شاگرد کو بہت جانتے تھے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر مجیب سے ان کے نہایت قریبی اور دوستانہ مراسم تھے۔ وہ قومی اور ذاتی مسائل پر ان اساتذہ سے مشورہ لیتے تھے۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد بھی ڈاکٹر قاضی عبد الحمید نے جامعہ سے اپنا نام نہ توڑا۔ آتے جاتے رہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین اور دیگر احباب سے خط و کتابت کرتے رہے۔ جامعہ کا احوال پوچھتے رہے۔

بی اے پاس کرنے کے بعد قاضی عبد الحمید نے بیرم پوری کی اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان جانے کا طے کیا۔ ایک متمول اور زمیندار گھرانے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے بیرونی ملک جانے میں کوئی دقت نہ تھی۔ اس لیے جب انھوں نے خاندان والوں کے سامنے اپنے ارادے کا اظہار کیا تو کسی نے مخالفت نہ کی۔ سب بخوشی تیار ہو گئے لیکن یہ شرط رکھی کہ ولایت جانے سے پہلے شادی کر لیں۔ خاندان والوں کو ڈر تھا کہیں وہ یورپ میں کسی گوری میم سے شادی نہ کر لیں۔ قاضی عبد الحمید نے اعلیٰ تعلیم کی خاطر یہ شرط مان لی۔ چنانچہ انگلستان جانے سے پہلے رئیس بیادل قاضی عبد البصیر کی صاحبزادی تہذیب النساء بیگم سے ان کی شادی کر دی گئی۔ تہذیب النساء بیگم کا تعلق اونچے گھرانے سے تھا۔ ان کے دو بھائی تھے۔ ایک قاضی عبد المسیح (جو انکم ٹیکس کمشنر کی حیثیت سے ریٹائر ہوئے) اور دوسرے قاضی عبد الباقی (جو معروف ایڈووکیٹ تھے)۔ دونوں بھائیوں کا انتقال ہو چکا ہے۔

نئی نئی شادی اور دیگر خانگی مصروفیات کی وجہ سے ان کا انگلستان جانے کا پروگرام ملتوی ہوتا رہا۔ ولایت جانے کی خواہش کا اظہار انھوں نے اپنے مشفق اُستادوں ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر عابد حسین سے بھی کیا اور ایک دن جامعہ ملیہ دہلی پہنچ کر اُن سے مشورہ مانگا۔ جامعہ ملیہ دہلی سے اپنے دوست محمد علی کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

”مجھ کی صبح بخیر و خوبی جامعہ پہنچا۔۔۔ یہاں آکر ذاکر صاحب، عابد صاحب وغیرہ سب کی یہی رائے ہوئی کہ میں فوراً روانہ ہو جاؤں۔ اس میں بہت سی مصیبتیں مضر ہیں۔ چنانچہ میں نے اپنی تقریباً تمام تیاری مکمل کر لی ہے۔ پکڑے اور تمام ضروری سامان ذاکر صاحب نے تمام دن پھر پھر کر دلاد دیے ہیں۔ پکڑے سینے کو دے دیے گئے ہیں اور پہلی اگست کو مل جائیں گے۔ دوسری کو غالباً یہاں سے روانہ ہوں گا اور چوتھی کو مکان پہنچوں گا۔ وہاں ایک ہفتہ رہ کر مدراس کے لیے روانہ ہو جاؤں گا۔ مدراس سے فریج کمپنی Messageries Maritimes کے جہاز Chitally سے ۱۸ اگست کو روانہ ہو جاؤں گا۔ کولمبو کا خیال ترک کر دیا گیا۔ اس لیے کہ مدراس سے بھی مارسیلز کا وہی کرایہ ہے جو کولمبو سے۔ پھر کولمبو جانے کی مصیبت سے نجات ملی اور ریل کا خرچ کم ہوا۔ پھر یہ کہ آپ لوگوں میں سے کوئی مجھے جہاز تک پہنچا دینا چاہیں تو انھیں زیادہ تکلیف نہ ہوگی۔۔۔“ (محررہ ۲۸ جولائی ۱۹۲۹ء)

قاضی عبدالحمید صاحب ایک ماہ تاخیر سے یعنی ۱۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو انگلستان روانہ ہوئے۔ مدراس کے بجائے کولمبو سے ایک جاپانی بحری جہاز Hausan Maru میں سوار ہوئے اور عدن اور پریس ہوتے ہوئے ایک ماہ بعد لندن پہنچے اور وہاں یار ایٹ لا کے لیے مڈل ٹیمپل میں داخل ہو کر وہاں کا مشہور تعلیمی ادارہ تھا۔ قائد اعظم محمد علی جناح اور ہندوستان کے اکثر ٹرسٹیرس بھی اس کے تعلیم یافتہ تھے۔ چنانچہ اپنے دوست کو لکھتے ہیں :

”کولمبو سے لکھا ہوا خط مل گیا ہوگا۔ آٹھ دن سے اس وقت تک سواپانی

اور آسمان کے کچھ نہیں دیکھا۔ کثرت جہاز سے کہ چلا جاتا ہے۔ کھانا بہت خراب ملتا ہے۔ دو دن طبیعت بہت خراب رہی۔ اب بھی کچھ ابھی نہیں ہے اس جہاز پر چین کے کوئی بائیس طالب علم ہیں جن میں تین لڑکیاں یورپ تعلیم کے لیے جا رہی ہیں۔ بڑا الفت رہتا ہے۔ کل انشاء اللہ جہاز عدن میں ہوگا۔“

(خط بنام محمد علی مختار ۲۳ ستمبر ۱۹۲۹ء۔ جہاز پر سے)

”... کو لمبوسے روانہ ہو کر کوئی ایک ہفتے بعد عدن پہنچے۔ سرزمین عرب کا یہ پہلا منظر تھا۔... بعدہ سٹوڑ ہوتے ہوئے پورٹ سعید پہنچے۔... شام کے قریب ہم انٹی اور سسلی کے درمیان سے گزرے۔... علی الصبح نیند سے اٹھے تو نیپلز سامنے تھا۔... غرض کہ کیا کیا کھول بھول حالات کے لیے میکرٹوں صفحات درکار ہیں“

(خط بنام محمد علی مختار ۵ اکتوبر ۱۹۲۹ء۔ جہاز پر سے)

”تمہارا خط موصول ہوا۔ کو لمبوسے میں ۱۸ ستمبر کو روانہ ہو گیا تھا۔ اس لیے خط داخلہ مل سکا۔ میں پیرس سے براہ راست لندن آگیا۔ یہاں خدا کا شکر ہے۔... میرا داخلہ مڈل ٹیمپل میں ہو گیا۔ یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ Bar کی چاروں Societies میں یہ بہترین ہے۔ چونکہ ہر ایک اپنی اپنی تعریف کے گیت لاتا ہے، حالانکہ سب کی تعلیم ایک ہی جگہ ہوتی ہے صرف شب کے Dinners ہر ایک کے اپنے Hall میں ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے میرے Temple کا ہل ضرور سب سے بڑا ہے اور لندن کے چند بڑے اور خوبصورت Halls میں شمار کیا جاتا ہے۔ میٹر عمر علی جناح اور ہندوستان کے اکثر بڑے میٹر۔ ہمیں کے تعلیم یافتہ ہیں۔ ابھی تک فیس ادا نہیں کی ہے جو ۲۶ روپے ہوئی۔ اس لیے باقاعدہ تعلیم شروع نہیں ہوئی۔“ (خط بنام عمر علی ۲۴ اکتوبر ۱۹۲۹ء، لندن)

لندن میں آپ کو اساتذہ نے فلسفے میں ایم۔ اے اور پی ایچ ڈی کرنے کا مشورہ دیا۔ قاضی عبدالمجید اپنے اساتذہ کے مشورے پر جرمی گئے۔ وہاں پہلے ہائیڈل برگ میں کچھ عرصے قیام کیا۔ جرمین زبان سیکھی۔ پھر شہر برلن آئے۔ اب جرمین زبان میں انھیں مہارت حاصل ہو چکی تھی۔ وہ جرمین میں لکچر سمجھ لیتے تھے اور کتابیں بھی پڑھ لیتے تھے۔ برلن میں ان کے استاد تھے پروفیسر اشپر انگر۔ قاضی عبدالمجید نے اپنے دوست محمد علی کو لکھا:

”پروفیسر اشپر انگر کے ساتھ فلسفہ تعلیم پر کام کرنے کا ارادہ ہے۔ اشپر انگر سے کافی بات چیت ہوئی۔ نہایت خلقت اور متفلسف آدمی ہیں۔ مگر کام لینے میں بڑے سخت۔ مضمون ابھی تک طے نہیں ہوا ہے مگر امید ہے کہ اس ماہ طے ہو جائے گا۔“

(مختصرہ ۲، فروری ۱۹۳۱ء، برلین)

جرمینی میں آپ کے ساتھیوں میں ڈاکٹر محمود حسین (سابق وائس چانسلر ڈھاکہ یونیورسٹی) اور ڈاکٹر اظہار رشید (سابق صدر شعبہ فلسفہ کھنؤ یونیورسٹی) شامل تھے۔ ان دونوں حضرات نے ہائیڈل برگ اور بون سے تاریخ و فلسفے میں پی ایچ ڈی کیا تھا۔ قاضی عبدالمجید نے برلن سے فلسفے میں پہلے ایم۔ اے کیا اور پھر مشہور فلسفی کانٹ کے فلسفے پر پی ایچ ڈی کیا۔

قاضی عبدالمجید ایک جرمی اور بیباک رہنما تھے۔ بڑے سے بڑے باہر محکراں کے سامنے حق بات کہتے ہوئے ڈرتے نہیں تھے۔ وہ علامہ اقبال کے اس شعر کی تفسیر تھے:

آئینِ جوان مردانِ حق گوئی دے باکی

اللہ کے شہیروں کو آتی ہنیں رو باہی

ڈاکٹر قاضی عبدالمجید جس زمانے میں جرمینی میں مقیم تھے اُس وقت وہاں کا حکمران مشہور عالم ڈکٹیٹر ایڈولف ہٹلر تھا جو اپنے غلات کسی بات کو برداشت نہیں کرتا تھا۔ قاضی سلیم احمد نے اپنے والد بزرگوار کا ایک جرات آمیز واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”جرمینی میں آپ کے قیام کا ایک مشہور واقعہ ہے۔ وہاں کے مطلق العنان

محکراں ہٹلر ایک بار جلسہ عام سے خطاب کر رہے تھے۔ اس میں قاضی

عبد الحمید بھی موجود تھے۔ ہٹلر کی پُر رعب شخصیت کے سامنے کوئی پرندہ بھی پر نہیں مار سکتا تھا لیکن ہٹلر کی کسی بات کو نہ جوان قاضی عبد الحمید برداشت نہ کر سکے اور انہوں نے بھرے مجمع میں کھڑے ہو کر اپنی ناراضگی کا اظہار کیا۔ جس پر قاضی عبد الحمید بڑی مشکل میں گرفتار ہو گئے اور ان کی جان کے لالے پڑ گئے۔ لیکن ان کے جرمن دوستوں نے ان کی خلاصی کرائی۔^۹

لندن میں انہوں نے بیرٹری کا امتحان نہ دیا لیکن جرمنی سے ایم۔ اے اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں لے کر ۱۹۳۵ء/۱۹۳۶ء میں وہ ہندوستان لوٹے اور ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد میں سرگرم عمل ہو گئے۔ کانگریس پارٹی میں شریک ہو کر غریب آزادی کو ابھارنے، ہندو مسلم اتحاد اور مسلمانوں کی تعلیمی حالت کو سدھارنے کی کوشش میں لگ گئے۔

قاضی سلیم احمد کا بیان ہے کہ جب قاضی عبد الحمید بار ایٹ لا کے لیے ۱۹۳۲ء میں انگلستان تشریف لے گئے تو بحری جہاز پر آپ کے ہمسفروں میں علامہ اقبال بھی شامل تھے۔ آپ کی روزانہ علامہ اقبال سے گھنٹوں ملاقات رہتی۔ آپ نے علامہ اقبال سے مختلف مسائل پر گفت و شنید کی جس کو آپ نے تفصیل سے اقبال اور اُن کی شخصیت کے حوالے سے تحریر کیا۔ اس مقالے کو بابائے اُردو مولوی عبدالحق کے رسالے اُردو دہلی نے شائع کیا۔^{۱۰}

قاضی سلیم احمد کا یہ بیان درست نہیں کہ قاضی عبد الحمید ۱۹۳۲ء میں بار ایٹ لا کے لیے انگلستان تشریف لے گئے تھے۔ اس سے قبل قاضی صاحب کے اپنے دوست محمد علی کو لکھے گئے خطوط کی روشنی میں بیان کر چکا ہوں کہ وہ بیرٹری کے لیے ۱۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو انگلستان روانہ ہوئے تھے۔ قاضی سلیم احمد نے یہ نہیں بتایا کہ علامہ اقبال ۱۹۳۲ء میں انگلستان کیوں گئے تھے؛ لیکن رسالہ اُردو اقبال نمبر بابت اکتوبر ۱۹۳۸ء میں ڈاکٹر قاضی عبد الحمید زبیری کا جو مقالہ بعنوان 'اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام' (ص ۱۸۶) شائع ہوا ہے۔ اس میں مضمون نگار نے اقبال سے تعارف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”مجھے خیال بھی نہ تھا کہ علامہ اقبال مرحوم کے ساتھ مجھے کچھ دن گزارنے اور

خود ان کی زبانی ان کے خیالات سننے کا موقع ملے گا لیکن قسمت کی یادری دیکھیے کہ علامہ اقبال جس وقت دوسری گول میز کانفرنس ۱۹۳۴ء میں مسلمانان ہند کے وفد کے صدر کی حیثیت سے لندن جہا رہے تھے تو میرا اُن کا ساتھ جہاز پر ہو گیا۔ افغان تو فصل بزل اور بمبئی کے دیگر معتمد اشخاص ان کو الوداع کہنے کے لیے اطالوی جہاز پر آئے ہوئے تھے۔ جہاز کے عرسے ہی پر میں نے ان سے اپنا تعارف ایک دوست کے ذریعے کرایا اور اس بات کی اجازت چاہی کہ میں گاہے بگاہے ان کی خدمت میں حاضر ہو سکوں جسے انھوں نے نہایت خندہ پیشانی سے منظور فرمایا۔ میں دوسرے روز ہی ناشتے کے بعد ان کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔ علامہ مرحوم نے جس محبت اور توجہ کے ساتھ میرے تمام سوالات کے جوابات عنایت فرمائے اس سے میں ان کے تجربہ کی سطح کے ساتھ ان کے وسیع اور سادگی کا بھی قائل ہو گیا۔ علامہ مرحوم کی طبیعت اس وقت علیل تھی اور وہ کیسب ہی میں اپنا تمام وقت لیٹے لیٹے گزارتے تھے۔ جب میں روانہ ہونے لگا تو فرمایا کہ بغیر ٹکٹ جب طبیعت چاہے آیا کرو۔ اب تو میں روزانہ ان کی خدمت میں حاضر ہونے لگا۔ صبح ناشتے کے بعد جاتا اور دوپہر کے کھانے کے وقت وہاں سے واپس ہوتا اور پھر شام کے پانچ بجے سے سات بجے تک اُن کے ساتھ وقت گزرتا۔ یہ سلسلہ تقریباً دو ہفتے تک جاری رہا۔ بالآخر ہمارا جہاز وینس پہنچ گیا اور میری زندگی کے یہ زریں ترین اوقات ختم ہو گئے۔ میں وہاں سے سیدھا لندن چلا گیا اور علامہ مرحوم پیرس میں اپنے ایک دوست کے ہاں کچھ دنوں کے لیے ٹھہر گئے۔ ۱۱

فاطمی صاحبان نے دوسری گول میز کانفرنس کا سنہ ۱۹۳۴ء تحریر کیا ہے جو شاید سہو کا تب ہے۔

۱۹۳۲ء بھی درست نہ نہیں ہے۔

علامہ اقبال نے دوسری اور تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کی تھی۔ دوسری گول میز

کافر نس میں شرکت کے لیے وہ بمبئی سے ۱۲ ستمبر ۱۹۳۱ء کو ”ملو جا“ نامی جہاز کے ذریعے روانہ ہوئے تھے۔ اس جہاز میں اُن کے جو ہم سفر تھے ان میں سر علی امام، ان کی بیگم، نواب صاحب چھتاری، خان بہادر حافظ ہدایت حسین، جسٹس سہروردی، شیخ مشیر حسین قدوائی اور اودھ کے دو نوجوان قلعہ دار تھے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ دوسری گول میز کانفرنس کو جاتے ہوئے علامہ اقبال سے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری کی ملاقات نہ ہوئی تھی۔ تاریخ بیان کرنے میں اُن سے سہو ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قاضی عبدالحمید یوہا میں تین سال رہنے کے بعد اپنے وطن لوٹے تھے، اور یہاں چند ماہ رہنے کے بعد وہ پھر اپنی تعلیم کی تکمیل کے لیے ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو بمبئی سے ایک اطالوی جہاز ’کوٹے دوسو‘ کے ذریعے یورپ روانہ ہوئے۔ اسی جہاز سے علامہ اقبال تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن جا رہے تھے۔ اس طرح پہلی بار قاضی عبدالحمید کا علامہ سے تعارف ہوا۔ دس ہفتے دو دن کا ساتھ رہا۔ وینس سے علامہ اقبال بذریعہ ریل پیرس گئے اور قاضی صاف سید سے لندن روانہ ہو گئے۔

ولایت جانے سے قبل ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کی شادی اس لیے کر دی گئی تھی کہ وہ ولایت میں کسی گوری میم سے شادی نہ کر لے لیکن وہ بات ہو کر رہی جس کا اندیشہ تھا۔ قاضی صاحب کی ایک قریبی رشتہ دار بیگم حمید الدین قاضی (مقیم بمبئی) نے راقم الحروف کو بتایا کہ جب عبدالحمید جرمنی میں تعلیم حاصل کر رہے تھے اُس وقت ایک جرمن لڑکی سے ان کا معاشرت ہو گیا تھا اور پھر دونوں نے شادی بھی کر لی تھی۔ جب وہ ہندوستان لوٹے تو اپنی جرمن بیوی کو لے کر بمبئی ہی میں رہنے لگے تھے۔ اس جرمن خاتون سے ایک خوبصورت لڑکا بھی تھا۔ اس شادی سے ڈاکٹر عبدالحمید کی پہلی بیوی تہذیب النساء بیگم سخت ناراض تھیں۔ خاندان کے لوگ بھی خفا تھے۔ آخر مجبور ہو کر انھوں نے اپنی جرمن بیوی کو طلاق دے دیا۔ وہ بچے کو لے کر اپنے وطن چلی گئی۔ کہتے ہیں کہ لڑکا نہایت ذہین اور ہوشیار تھا۔ اُس نے اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور مصر میں کسی بڑے عہدے پر فائز ہوا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

یورپ سے لوٹنے کے بعد ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے بمبئی کو اپنی سیاسی سرگرمیوں کا مرکز و محور بنایا۔ بمبئی میں جامعہ کے سابق طالب علم معین الدین حارث اجمل کے نام سے اخبار نکال رہے تھے۔ انھوں نے بھی اپنے خیالات کی تبلیغ و اشاعت کے لیے بمبئی سے ایک ہفتہ وار

اخبار بیداری جاری کیا۔ انگریز حکومت کے خلاف باغیانہ تحریروں کی وجہ سے یہ اخبار اکثر حکومت کے قباب کا نشانہ رہتا تھا جس کی وجہ سے یہ اکثر بند رہتا تھا۔ اس اخبار کو جاری رکھنے میں انھیں کافی نقصان برداشت کرنا پڑا۔ دراصل صحافت کو انھوں نے کبھی بھی حصولِ زر کا ذریعہ نہیں بنایا۔ وہ ایک بیک اور نڈر صحافی تھے۔ اخبار بیداری کتنے عرصے جاری رہا اس کا پتہ نہ چل سکا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید جامعہ کے طرزِ فکر کے نمائندہ تھے۔ وہ ایک نچے مسلمان تھے۔ اُن کی نظر میں مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیرکھنا، اسلام کی حقانیت کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے تحریروں و تقریروں سے کام لیا۔ قوی اور بین الاقوامی دونوں سطحوں پر انھوں نے اسلام کے پیغام امن، محبت اور مساوات کو ہمیشہ کیا۔ ماہنامہ جامعہ دہلی کے شمارہ اکتوبر ۱۹۳۶ء میں ان کی وہ تقریر شائع ہوئی ہے جو انھوں نے مذاہبِ عالم کی کانگریس کے اجلاس منعقد لندن میں 'جدید تمدنِ انسانی کی تخلیق اور اسلام کے عنوان سے کی تھی۔ اس کانفرنس سے متعلق ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے مدیرِ جامعہ کو لندن سے ایک خط لکھا جس میں وہ کانفرنس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

• مگر میری مدیرِ جامعہ، گزشتہ دو ہفتوں یعنی ۳ جولائی سے لے کر ۸ جولائی تک یہاں مذاہبِ عالم کی کانگریس کے اجلاس منعقد ہوئے اس کانگریس کا پہلا اجلاس چکاگو (شیکاگو) امریکہ میں چند سال قبل منعقد ہوا تھا۔ اس کا مقصد دنیا کے تمام مذاہب میں رواداری اور اتحاد پیدا کرنا ہے۔ یہ کانگریس یہ نہیں چاہتی کہ دنیا کے تمام مذاہب کی جگہ ایک مذہب کا قیام کیا جائے بلکہ اس کا مقصد ہے کہ تمام مذاہب اپنی انمولیت قائم رکھیں۔ لیکن ان روحانی بنیادوں پر جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں ایک دوسرے سے دنیا میں امن و امان قائم کرنے کے لیے

اتحاد عمل کریں۔ اس کا طریقہ کار یہ ہے کہ دنیا کے مذاہب کے رہنما فلسفیوں اور سائنس دانوں کو ایک جا متحد کر کے ان مسائل پر غور کیا جائے اور دنیا کے لیے ایک لائحہ عمل مرتب کیا جائے۔

اپنے اس مقصد میں یہ کانگریس اس سال نہایت کامیاب ہوئی ہے۔ دنیا کے تمام مذاہب کے عظیم انسان رہنما اس میں شامل تھے مثلاً کینن بری (انگلستان) نے مسیحیت، رابی ڈاکٹر ماہک (امریکہ) نے یہودیت، ڈاکٹر رادھا کرشنن (ہندوستان) نے ہندویت، ڈاکٹر ٹی سوزرکی (جاپان) نے بھگت، خالہ ادیب خانم (ترکی) نے اسلام اور مسٹر لوم لینڈو (فرانس) نے ایک آزاد مذہب پر تقاریر کیں۔

ان عام جلسوں کے علاوہ بیس جلسوں میں مذہب کے مختلف پہلوؤں پر مختلف نقطہ ہائے نظر سے منکرین پڑے اور تقاریر کیں۔ ہر جلسے کا ایک نہایت قابل صدر ہوتا تھا اور مباحثہ ایک دوسرا ماہر فن شروع کرتا تھا۔ مباحثہ کا احیاء بسا اوقات نہایت بلند ہوتا تھا۔ اس وقت میں ان تمام مضامین کا ذکر نہیں کر سکتا اور نہ ان مباحثہ کا ملخص بیان کر سکتا ہوں۔ کاش کہ میں جامعہ کے لیے یہ کر سکتا۔ بہر صورت جو مضامین مجھے سب سے زیادہ پسند آئے اور جو تفریقہ طور پر تمام اہل کانگریس نے بھی بہترین تسلیم کیے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ اگر فرصت نصیب ہوئی تو بعض کے ترجمے جامعہ کے لیے ارسال کروں گا۔

کنفوئسس کی تعلیمات	پروفیسر ہونگ (چین)
اصل مذہب اور مذاہب عالم	ڈاکٹر سر رادھا کرشنن (ہندوستان)
جہالت اور عالمگیر اتحاد	ڈاکٹر سوزرکی (جاپان)
سائنس اور مذہب	پروفیسر ہالڈین (انگلستان)
اتحاد عالم کی راہ میں رکاوٹیں	ڈاکٹر اسٹائن (جرمنی)

آزادانہ مذہبی تخیل مویوسٹرگ (فرانس)
 اتحاد عالم کے لیے ایک لائحہ عمل شیخ جامہ ازہر المرانخی (مصر)
 روحانیت کا حق پروفیسر..... (فرانس)
 اسلام اور اتحاد اسلام سر عبد القادر (ہندوستان)

جس جوش جس مالمانہ انداز اور روحانی کیفیت کے ساتھ مقابلے پڑھے گئے اور اس پر مباحث ہوئے وہ بیان سے باہر ہے۔ اختتام پر ایک عظیم الشان جلسہ ہوا جس میں کانگریس کے مباحث کا خلاصہ پیش کیا گیا، تقریباً مندرجہ ذیل باتوں پر سب متفق تھے:

(۱) دنیا میں ایک عمیق روحانی انقلاب کی ضرورت ہے۔ اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ مذاہب اپنے بنیادی روحانی سرچشمے کی طرف رجوع کریں۔
 (۲) اتحاد عالم مذاہب کے ذریعے صرف اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ تمام مذاہب کو فائدہ کیا جائے بلکہ ان کی بہترین تعلیمات کو قائم رکھا جائے اور تمام مذاہب میں انتہائی آپسی رواداری اور محبت ہو۔

(۳) مذاہب کی بنیادی محبت اور مساوات کی روح کے ذریعے موجودہ اخلاقی، سیاسی اور معاشی مسائل وغیرہ کو حل کرنے کی کوشش کی جائے اس جلسے کے بعد کانگریس کو منظم کیا گیا اور اس کی ایک کونسل بنائی گئی جس میں تمام دنیا کے نمائندے ہیں۔ اسی کانگریس کے صدر مہاراجہ گائیڈو (بڑوہ) ہیں اور منظم اعلیٰ مسٹر ڈانس نیگ ہٹرینڈن کی غیر معمولی محنت اور فعالیت کے باعث اس کانگریس لندن میں انعقاد ہوا۔ کانگریس کے اختتام کے بعد سب کانگریس کی کامیابی پر سب مطمئن تھے۔ محبت اور رواداری کے وہ مناظر دیکھنے میں آئے جس کے لیے انسان کی آنکھ ترستی ہے۔ ہر شخص کو خوشی تھی کہ ایسے زمانے میں جب کہ دنیا میں جنگ جہل کی تیاریاں ہو رہی ہیں۔ لیگ آف نیشن اپنے مقاصد میں ناکامیاب ہو رہی ہے

جب کہ دنیا کے سیاست دان موجود تمدن کی گتھیوں کو سلجھانے سے عاجز ہیں۔ ایک ایسی عظیم انسان کانگریس کی بنیاد ڈالی گئی جو دنیا میں صلح و آشتی کے لیے مشعلِ رہنمائی بن گئی۔ واقعاً دنیا کے کونے کونے سے سیکڑوں اقوام و ملل کے نمائندوں کا یکجا ہونا دوح انسانیت کی یکسانیت کی بین دلیل ہے۔ ہر شخص خود اور مساوات انسانی کی بنیاد پر انسانیت کو جمع کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ عیسائی، ہندو اور دیگر مذاہب کے لیے خدا کی وحدانیت کی اس طرح تلقین کرتے تھے گویا کہ خاص مسلم ہیں۔ میرے لیے یہ اس بات کا ثبوت تھا کہ گذشتہ چودہ سو برس میں اسلام کی تعلیمات نے کس قدر توحید کے تسلیم کو اسے میں غیر شوری طور پر دنیا کے تفکرات پر اثر کیا ہے۔

خوش قسمتی سے مجھے بھی ”جدید تمدن انسانی کی تخلیق اور اسلام“ پر کانگریس کے منتظمین کی عنایت سے تقریر کرنے کا موقع مل گیا۔ میں اپنی تقریر کا ترجمہ ناظرین جامعہ کے لیے ارسال کر رہا ہوں۔ اس میں اسلامی نقطہ نظر سے گوکہ مختصراً تمام تمدنی مسائل سے بحث کی گئی ہے جو اس وقت دنیا کے پیش نظر ہیں۔ مجھے بہت خوشی ہے کہ میری تقریر بہت پسند کی گئی اور دنیا کے بعض عظیم انسان لوگوں نے مجھے اس پر مبارکباد دی۔ امید ہے کہ یہ آپ کے لیے بھی یہ باعثِ دلچسپی ہوگی۔ اس لیے جامعہ میں شائع فرما کر ممنون فرمائیے۔ جولاگ مذاہب عالم کی کانگریس کے متعلق مزید معلومات چاہتے ہوں وہ مندرجہ ذیل پتے پر خط و کتابت کریں:

Organising Secretary

Arthur Jackman

World Congress of Faiths

7 Bedford Square London w.e.f.

اس کانگریس کا دوسرا جلسہ ۱۹۳۸ء میں ہندوستان میں منعقد ہوگا۔ اس کے بعد ۱۹۴۰ء میں امریکہ اور ۱۹۴۲ء میں جاپان میں اجلاس ہوں گے۔ والسلام

خاکسار عبدالمجید^{۱۳}

ڈاکٹر قاضی عبدالمجید ایک نیشنلسٹ مسلمان تھے۔ کٹر کانگریسی تھے۔ ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار تھے۔ ۱۹۳۹ء میں کانگریسی رہنما دھنا جی ناتا چودھری کی کوششوں سے بیادل میں تمام مذاہب کے ماننے والوں کا جو جلسہ ہوا تھا اس کی صدارت ڈاکٹر قاضی عبدالمجید فرمائی تھی۔ انھوں نے اپنی تقریر میں ہندو مسلم اتحاد پر زور دیا تھا۔ پہلی بار اس موقع پر تمام فرقے کے لوگوں نے ایک ساتھ کھانا کھایا تھا۔ اسی بھرتن کا یہ پروگرام دھنا جی ناتا چودھری نے کیا تھا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالمجید نے مسلمانانِ خاندیش کو کانگریس کی طرہٴ راغب کرنے کی بے حد کوشش کی لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ اس علاقے کے مسلمانوں کی اکثریت 'مسلم لیگ' تھی۔ اونچے طبقے کے مسلمان کانگریس میں تھے اور یہ مائثر اور بارسوخ تھے۔ مسلمانوں میں قومی خیالات کو فروغ دینے کے لیے انھوں نے ہر طرح کی کوشش کی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی ایما پر بیسک اپ کومیشن سنٹرل ائم کیا تو مسلمانوں نے سخت مخالفت کی۔ یہ وردھا تعلیمی اسکیم کے نام سے مشہور تھی۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد جن صوبوں میں کانگریسی حکومتیں قائم ہوئی تھیں ان ریاستوں میں یہ اسکیم نافذ کی گئی تھی لیکن اس تعلیمی اسکیم کو جس کا مقصد ہندوستانوں میں قومی شعور پیدا کرنا اور خود اعتمادی پیدا کرنا تھا اسے مسلم لیگ نے فرقہ وارانہ رنگ دے کر شدت سے اس کی مخالفت کی۔ خاندیش میں بھی مسلم لیگ عناصر نے اپنے آقاؤں کے اشارے پر قومی بنیادی تعلیم کی بغیر کچھ بوجھے پُر نرد مخالفت کی۔ اس اسکیم کے خلاف تحریک چلائی گئی۔ مظاہرے ہوئے لیکن ڈاکٹر قاضی عبدالمجید کے پایہٴ استقلال میں جنبش نہ آئی۔ انھوں نے بیسک اپ کومیشن کے متعلق عام میں پھیل غلط فہمیوں کے لیے تقریریں کیں۔ پمپٹ شائع کیے۔ راقم کو دیوناگری رسم الخط میں ایک پمپٹ دستیاب ہوا ہے جسے یہاں نقل کیا جا رہا ہے:

"میرے لیے اگر ممکن ہو تا کہ میں ہر مسلمان بچے کے والدین سے

مل سکتا تو میں خوشی اُن سے ملتا اور اُن کی بچوں کی زندگی کے متعلق
تمام باتیں انھیں سمجھاتا۔ اس وقت میں اپنے دل کی آواز اس تحریر کے
ذریعے اُن تک پہنچانا چاہتا ہوں اور جو حضرات مجھ سے ملنا چاہیں وہ
ہر وقت مجھ سے آکر مل سکتے ہیں۔

’بنیادی قومی تعلیم کے متعلق جس کا تجربہ اُردو اسکول میں اس
وقت کیا جا رہا ہے‘ طرح طرح کی غلط افواہیں پھیلانی جا رہی ہیں۔ اس
لیے اس کی مختصر تعریف اور مقاصد کو جان لینا ضروری ہے۔ آج سے
بیس برس پہلے ہندوستان کے بڑے بڑے ماہرین تعلیم کو یہ احساس
پیدا ہوا کہ ہماری موجودہ تعلیم میں بہت سی خرابیاں ہیں۔ مثلاً وہ لڑکوں
کے اخلاق خراب کر دیتی ہے، انھیں کاہل بنا دیتی ہے، اس کی روزی کا
کوئی انتظام نہیں کرتی۔ وہ مذہب اور تمدن سے واقف نہیں کرا دیتی نیز
ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے مسلمانوں میں مولانا محمد علی مہجور اور ہندوؤں
میں مہاتما گاندھی نے کوشش کی۔ چنانچہ مسلمانوں میں مولانا محمد علی مہجور
حکیم اجل خاں مہجور، مولانا محمود الحسن شیخ الہند نے جامعہ ملیہ اسلامیہ
کی بنیاد ڈالی اور یہ جامعہ گذشتہ بیس برس سے نہایت ایتار و استقلال
اور خاموشی کے ساتھ مسلمانوں کی خدمات انجام دیتی رہی۔ اب جب کہ
۱۹۳۷ء میں عوام کی حکومتوں کا ہندوستان پر قبضہ ہوا تو وہاں بھی یہ
چیز سرکاری طور پر شروع کی گئی تاکہ قدیم تعلیم کی تمام خرابیاں دور کی
جائیں۔ اس تعلیم کا نصاب جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب پرنسپل جامعہ
ملیہ اسلامیہ دہلی، جناب غلام السیدین صاحب سابق پرنسپل علی گڑھ
ٹریننگ کالج و ڈاکٹر قطعیات علی گڑھ نے دیگر لوگوں کے ساتھ اس طرح
مرتب کیا کہ قدیم تعلیم کی تمام خرابیاں دور ہو جائیں۔

چنانچہ اس نصاب میں۔ (ملاحظہ ہو بنیادی قومی تعلیم کا نصاب

شائع کردہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی)

(۱) اسلامی مذہب اور تمدن کی ملوثات - (۲) اخلاقی تعلیم خصوصاً باہمی امداد اور میل ملاپ پر بے حد زور دیا گیا - (۳) ملک و وطن سے محبت پیدا کرنے پر زور دیا گیا تاکہ لوگ اپنے وطن سے محبت کریں - آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ "حب الوطن من الایمان" یعنی وطن کی محبت ایمان کا حصہ ہے - (۴) غریبوں سے محبت کرنے پر زور دیا گیا تاکہ بچے جاگے شہری بن کر ان کی غربت دور کرنے کی کوشش کریں - (۵) دست کاری کو نصاب میں شامل کیا گیا تاکہ بچے مرن کتاب کے کپڑے نہ بنیں بلکہ ذہن کے ساتھ ہاتھ سے بھی کام کرنا سیکھیں اور ان کی دماغی اور جسمانی نشوونما ساتھ ساتھ ہو۔ چنانچہ تھوڑی تھوڑی باغبانی، کتانی اور... کے کام کا اضافہ کیا گیا۔ عملی کام کے ذریعے تعلیم ایک جدید ترین تعلیمی اصول ہے جسے امریکہ و جرمنی اور انگلستان وغیرہ نے تسلیم کیا ہے اور وہاں کے بہترین مدرسے اسی اصول پر چل رہے ہیں تعلیم کے اس اصول کو جو دوسرے ملکوں میں کامیاب ثابت ہو چکا ہے، ہندوستان میں رائج کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے - (۶) اس تعلیمی اسکیم کا کسی خاص یا سیاسی پارٹی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ چنانچہ حکومت ہند کی طرف سے مقرر کردہ بنیادی تعلیمی بورڈ میں کانگریسی بھی شامل ہیں اور مسلم لیگ بھی۔ وہاں بحیثیت کانگریسی اور لیگی کے کام نہیں کرتے ہیں بلکہ بحیثیت ماہرین تعلیم کے۔ ڈاکٹر سر ضیاء الدین احمد صاحب سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور ممبر مرکزی اسمبلی جو مسلم لیگ میں سب سے بڑے ماہر تعلیم ہیں، اس بورڈ کے ممبر ہیں اور اس اسکیم کی زبردست تائید میں ہیں۔ اسی طرح حکومت کشمیر بھی ایک مسلم ڈاکٹر کی سرکردگی میں اس اسکیم کو زور شور سے جاری کر رہی ہے۔ ریاست حیدرآباد

میں بھی اس کو رائج کرنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ تعلیمی اعتبار سے چونکہ یہ بہتر اسکیم ہے اس لیے تمام صوبوں کے گورنر اس میں دلچسپی لے رہے ہیں اور اسے چلا رہے ہیں۔ اس اسکیم کے غیر سرکاری بورڈ کے صدر بھی ایک مسلمان جناب ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب پرنسپل جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی ہیں جو انتہائی قربانیوں سے مسلمانوں کے مذہب، تمدن اور زبان کی خدمت انجام دے رہے ہیں۔ ان تمام باتوں سے آپ کو معلوم ہو گیا کہ یہ اُردو بنیادی اسکیم نہ تو مسلمانوں کے مذہب کے خلاف ہے اور نہ ان کے تمدن کے خلاف ہے بلکہ اس کے برخلاف وہ مسلمانوں کے مذہب، تمدن اور زبان کی زیادہ سے زیادہ خدمت اور حمایت کرتی ہے۔ جو لوگ اپنی منکاری اور عیاری سے مسلمانوں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں وہ جھوٹے ہیں اور ان لوگوں پر جو مسلمانوں کی سچی خدمت کرنا چاہتے ہیں بہتان باندھتے ہیں۔ مسلمانوں پر جب کوئی آفت آتی ہے تب گھر سے باہر نہیں نکلتے بلکہ بھاگ جاتے ہیں۔

برادران اسلام تم بہت خواب غفلت میں سوچکے ہو۔ خود غرض لوگوں نے تم کو بہت دھوکے دیے۔ ہمیشہ تم کو غلط راستے پر ڈالا۔ اب خدا کے واسطے اگر خود نہیں سنبھل سکتے تو کم از کم اپنے بچوں کی خدمت ہمیں کرنے دو تاکہ وہ بچے، بااخلاق مسلمان بنیں اور اسلامی جذبے سے ملک کے غریبوں کی غربت دور کریں اور خود بھی باعزت زندگی گزار سکیں۔ تمھارے بچے تمھارے پاس خدا کی امانت ہیں اور اگر ان کی صحیح اور بہتر تعلیم کے راستے میں تم آڑے آؤ گے تب خدا کو تمھیں جواب دینا ہو گا۔

تاریخ ۳، ۵، ۱۹۴۰ء

احقر

عبدالمجید قاضی پی ایچ ڈی

ان کی اس درخواست کا خاندیش کے مسلمانوں پر کوئی اثر نہ ہوا۔ مسلم لیگ نے سخت احتجاج کیا۔ آخر اردو بیسک سنٹر بند کر دیا گیا جس سے وہ بدول ہو گئے۔ کانگریس میں بھی انھیں وہ عزت اور مرتبہ نہ ملا جس کے وہ مستحق تھے۔ بالآخر وہ کانگریس چھوڑ مسلم لیگ میں شامل ہو گئے۔ ان کے صاحبزادے قاضی سلیم احمد کہتے ہیں:

”جلد ہی آپ پر یہ بات آشکار ہو گئی کہ انگریز ہندوستان سے نکل بھی گئے تو مسلمان ہندوؤں کے غلام بن جائیں گے اور ہندستان میں مسلمانوں کا مستقبل تاریک ہو جائے گا۔ اسی لیے آپ نے کانگریس چھوڑنے کا فیصلہ کیا۔ اور قائد اعظم کی قیادت میں مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کر لی۔... کانگریس سے آپ کے استعفیٰ کی خبر کو بی بی سی نے نشر کیا۔ آپ کو آل انڈیا مسلم لیگ کی کونسل میں قائد اعظم، شہید ملت، چودھری خلیق الزماں وغیرہ کے ساتھ شامل کیا گیا۔ آپ ۱۹۴۲ء میں قائد اعظم اور عمر مرزا فاطمہ جناح کے ساتھ بمبئی مسلم لیگ کی پچیس رکنی مجلس میں شامل رہے۔ آپ خطابت کے بادشاہ تھے اور بمبئی جیسے بڑے شہر اور دیگر شہروں میں خطابت کا مظاہر کرنے اور مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر لانے کی کوشش میں مصروف رہے۔ قائد اعظم نے آپ کو صوبہ بمبئی کی مسلم لیگ کا سالار بھی مقرر کیا۔ آپ نے قائد اعظم کی زیر صدارت ہونے والے آل انڈیا مسلم لیگ کے اکثر اجلاسوں میں شرکت کی اور اپنے خیالات پیش کیے۔ ان میں سے دہلی کا اجلاس بہت مشہور ہے جس میں آپ نے حکومت الہیہ کا نظریہ پیش کیا۔ اس کی تفصیلات بتاتے ہوئے مشہور محقق سید شرف الدین پیرزادہ اپنی مشہور کتاب — میں تحریر کرتے ہیں کہ مسلم لیگ کے ایک حلقے کا خیال تھا کہ پاکستان میں اسلامی حکومت قائم کی جائے اور بمبئی کے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے ایک قرارداد پیش کی جسے انھوں نے اپریل ۱۹۴۳ء کی آل انڈیا مسلم لیگ کی دوسری نشست میں پیش کیا۔ اُن کا خیال تھا کہ

حکومت صرف اللہ کی ہے اور پاکستان میں حکومت الہیہ قائم کی جائے
 جو رسول اللہ صلی اللہ وآلہ وسلم و خلفائے راشدین کے دیے ہوئے
 اصولوں پر چلائی جائے۔ اس قرار داد کی تفصیلات مولانا محمد علی جوہر
 (دوست مولانا شوکت علی) کے اخبار خلافت نے شائع کی اور اسے
 مبارک تجویز قرار دیا۔
 (روزنامہ جنگ کراچی - ۱۳ جنوری ۱۹۸۰ء)

۱۹۴۷ء میں جب ہندوستان چھوڑو تحریک شروع ہوئی تو ڈاکٹر قاضی جہاںگیر نے کانگریس
 لیڈروں سے صاف طور پر کہا کہ کانگریس جب تک قیام پاکستان کے مطالبے کو منظور نہیں کرے گی
 مسلمان اس تحریک میں حصہ نہیں لیں گے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر برٹش سرکار قیام پاکستان کو
 منظور کرے تو مسلمان انگریزوں کی مدد کریں گے۔^{۱۴}

۱۹۴۹ء میں بمبئی کی لیگ کونسل کی میٹنگ میں آپ نے راجہ غنیمت علی خان، فیروز خان
 نون وغیرہ کے ساتھ تقریر کرتے ہوئے فرمایا اب ہندو مسلمانوں میں فرقہ بندی نظر رکھا جائے اور
 ہندوؤں پر بھروسہ نہ کیا جائے اور پاکستان بنایا جائے۔^{۱۵}

۱۹۴۷ء میں جب ملک تقسیم ہوا تو ڈاکٹر قاضی جہاںگیر نے پاکستان ہجرت کر گئے۔ پاکستان
 میں آپ کی بے حد قدر و منزلت ہوئی۔ وہاں مختلف جمہدوں پر کام کیا۔ ۱۹۵۲ء میں آپ کو آزاد کشمیر میں
 انسپکٹر آف لاجز، پشاور یونیورسٹی اور سندھ یونیورسٹی میں فلسفے کی پروفیسر شپ کی پیشکش ہوئی۔
 آپ نے حیدر آباد سندھ جانا پسند کیا اور وہاں پروفیسر ہوئے۔ آپ نے جامعہ ملیہ کراچی کی تعمیر میں
 ڈاکٹر محمود حسین کی اعانت کی۔

تہذیب النساء بیگم سے چار اولادیں ہوئیں۔ ایک لڑکی اور تین لڑکے۔ لڑکی بچپن ہی میں
 فوت ہو گئی تھی۔ ایک لڑکا عبدالرؤف دماغی حالت ٹھیک نہ ہونے کی وجہ سے سولہ سال کی عمر میں
 انتقال کر گیا۔ اس وقت دو لڑکے پاکستان میں اعلیٰ عہدوں پر ملازم ہیں۔ تہذیب النساء بیگم
 کابرقان کی وجہ سے انتقال ہوا۔ اس صدمے کی ڈاکٹر قاضی جہاںگیر نے تاب نہ لاسکے اور کچھ عرصے بعد
 ۱۶

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید بنیادی طور پر ادیب، فلسفی، نقاد اور ماہر تعلیم تھے۔ 'اردو' 'فارسی'، 'انگریزی' اور جرمن زبانوں پر مہارت رکھتے تھے۔ ان کے بے شمار علمی، ادبی اور تعلیمی مصنف میں جامعہ دہلی، 'فاران کراچی' اور 'ماہ نو کراچی' میں شامل ہوئے۔ ان کی مشہور تصنیف 'پستالوژی' کا فلسفہ تمدن، اس کے تعلیمی افکار و نظریات اور تعلیمی کارناموں کو نہایت سلیس زبان اور دلکش انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب شاعر مشرق کے اس شعر کی تفسیر ہے:

درسِ ادب اگر بود زمرئے مجتہد

ہمہ بہ مکتبِ آدر فلعل گریز پائے را

اپنی یہ پہلی تصنیف ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے ماہر علمی 'جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی' کے نام معنون کی ہے۔ "ہر یہ عقیدت (صفحہ ۲) کے تحت انھوں نے لکھا:

احرام و عقیدت کے جذبات کے ساتھ اپنی یہ کتاب 'جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی' کے نام نامی سے معنون کرتا ہوں جو اس وقت عموماً ہندوستان اور خصوصاً اسلامی ہند کے قومی، تمدنی و تعلیمی نصب العین کی حامل ہے۔ اس تربیت گاہ میں ماضی کی شان دار روایات، سال کی زندہ تحریکات اور مستقبل کی خوش آئند امیدوں کے سائے میں علم و اخلاق، خلوص و محبت، ایثار و قربانی کے پتے، فونہالان قوم کی تعلیم و تربیت کے جہن کو خونِ دل سے سمیچ رہے ہیں تاکہ یہ اپنے علم و عمل، شرافت و اخلاق اور مذہبی جذبہ و کیفیت سے ہماری تمدنی زندگی کو مالا مال کر دیں اور خود دنیا و عقبیٰ میں سرسراہی حاصل کریں۔

نالہ را انداز تو ایسا دکن بزم را از ہائے دہو آباد کن

فیروز جان فویدہ ہر زندہ را از قم خود زندہ ترکش زندہ را

بیاد دل مشرقی خاموش قاضی عبدالحمید

۱۵ اپریل، ۱۹۳۸ء سابق طالب علم جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید ایک اچھے مترجم بھی تھے۔ انھوں نے مشہور عالم مفکر تسلیم ڈاکٹر جارج کرشین اسٹائیز کی کتاب کا اردو میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی نے ۱۹۴۲ء میں نظریہ تعلیم حصہ اول اور حصہ دوم کے نام سے شائع کیا ہے۔

اب یہ دونوں کتابیں نایاب ہیں۔ ان کتابوں کے علاوہ انھوں نے علامہ اقبال کی شخصیت اور فلسفہ نیز مسلمانان ہند کے تعلیمی مسائل پر کئی مضامین لکھے جن میں 'اقبال کی شخصیت اور پیغام'، 'اقبال کا فلسفہ زندگی و عمل'، 'مسلمانان ہند کا نصب العین'، 'جدید تعلیمی انقلاب اور مسلمانان ہند کے تعلیمی مسائل'، 'زندگی یا موت'، اور 'تمدن انسانی کا انتشار' قابل ذکر ہیں۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ مضمون ڈاکٹر قاضی عبدالحمید از قاضی سلیم احمد، مطبوعہ روزنامہ جنگ کراچی، مورخہ ۱۳ جنوری ۱۹۸۹ء
- ۲۔ ایضاً
- ۳۔ ایضاً
- ۴۔ ماتوز از رسالہ جہر دہلی، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، رپورٹ 'جہد یارانِ انجمن اتحاد'
- ۵۔ ایضاً
- ۶۔ ایضاً
- ۷۔ قاضی سلیم احمد نے اُن کے اساتذہ میں مشہور عالم فلسفی ڈاکٹر اینگلر کا نام لیا ہے۔
- ۸۔ مضمون از قاضی سلیم احمد، (جنگ کراچی)
- ۹۔ ایضاً
- ۱۰۔ ایضاً
- ۱۱۔ داتاے راز اقبال۔ مرتبہ: مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی، طبع دوم، ۲۰۰۷ء

۱۲۔ زندہ رود۔ جلد سوم۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، ص ۱۵۹-۱۶۰

۱۳۔ ماہنامہ جامعہ دہلی، اکتوبر ۱۹۳۶ء، ص ۸۴۷-۸۵۰ تا ۸۵۰

۱۴۔ Home Department Special Branch No. 800(74) (10)

III 1942-43

۱۵۔ مضمون از قاضی سلیم احمد (روزنامہ جنگ کراچی)

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ سہ ماہی اُردو، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، طبع دوم۔ کراچی

۱۸۔ جوہر، دہلی، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، ص ۹۱

۱۹۔ ماہنامہ جامعہ دہلی۔ جولائی ۱۹۳۷ء۔ ص ۵۰۹

۲۰۔ یہ مقالہ دو قسطوں میں شائع ہوا تھا۔ ماہنامہ جامعہ اپریل ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۵، جولائی ۱۹۳۹ء،

ص ۶۱۷

۲۱۔ ماہنامہ جامعہ، اکتوبر ۱۹۳۸ء، ص ۲۸۷

۲۲۔ ماہنامہ جامعہ، اپریل ۱۹۴۲ء، ص ۲۴۳

ڈاکٹر کنور محمد اشرف - دانشور، مجاہد، انسان

سَلَامَتُ اللّٰہِ

جنگ عظیم کے بعد ہمارے جدوجہد آئندہ ادی کا ایک نیا دور انقلابی
دور شروع ہوا۔ ہم جیسوں کے لیے اس کی ابتدا تحریک ہجرت
سے ہو چکی تھی.... میں این۔ اے پاس کر کے بی۔ اے میں داخلہ
لینے کے لیے علی گڑھ پہنچا.... مولانا محمد علی کی سہائی کی خبر آئی۔
پھر تحریک خلافت کا غلغلہ شروع ہوا۔ تھوڑے دن بعد کانڈھی
جی کی شہرت ہوئی اور ستیہ گروہ اور مومناج کا چرچا جگمگ
ہونے لگا۔ ولایتی مال کا بایکٹ کھڑا.... انگریزی مدرسوں میں
پڑھنا، حتیٰ کہ انگریزوں کی فوکرسی حرام ہے.... خلافت سوراج
فنڈ میں چندہ دو.... سال بھر میں سوراج بے گناہ ہنسنا شرط
ہے؛ کسی کا جی ایسے سودے پر نہ مچلتا۔ ستیہ گروہ میں شریک
ہونے کے لیے مجھے ویسے بھی کسی تحریک کی ضرورت نہ تھی۔ چنانچہ
میں نے پرجار کا کام گاندھی جی اور محمد علی کی آمد سے پہلے ہی
شروع کر دیا تھا.... بالآخر ایک دن گاندھی جی اور گاندھی
جی کے ساتھ مولانا آغا داد، مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں،

ڈاکٹر انصاری، حسرت موہانی، آئمہ ادیبہ، سستیہ دیو، غرض کانسنگیس اور خلافت کے سب ممتاز رہنما آپہنچے اور ہم نے بلا اختلاف رائے کالج یونین میں مشترک موالات کی حمایت کی تجویز منظور کی اب ہمارا مطالبہ تھا کہ کالج حکومت سے امداد لینا بند کر دے۔ اور چونکہ کالج قوم کی ملکیت تھا، ہم اس کی عمارتوں میں قابض ہو گئے۔ چند دن بعد کالج کی مسجد میں مولانا محمود حسن کے مہمانک ہاتھوں سے جامعہ ملیہ کی بنیاد پڑ گئی.... بالآخر ہمارے نکلوانے کے لیے نگران کالج نے پولیس سے مدد مانگی.... غرض کہ ایک دن علی الصباح ہم سب پولیس کی مدد سے بیک بینی ددگوش کالج کے احاطے سے نکال باہر کر دیے گئے۔ اور سڑک پیادگی کے قریب یعنی کالج سے چند قدم کے فاصلے پر ڈیروں میں رہنے لگے۔ بالفاظ دیگر اب میرے لیے جامعہ ملیہ کی نماندگی کا نیا باب کھلا....“

یہ تھے کنور محمد اشرف جو بعد میں ڈاکٹر اشرف کے نام سے مشہور ہوئے۔ موصوف نے اپنی کہانی میں اس طرح بیان کیا ہے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طلباء کے اولین گروپ سے تعلق رکھتے ہیں

تعلیمی جدوجہد

اشرف ضلع علی گڑھ کے ایک چھوٹے سے گاؤں دریا پور کے ایک معمولی گھرانے میں ۲۵ نومبر ۱۹۰۲ء کو پیدا ہوئے۔ دراصل ان کے آباؤ اجداد ریاست الور کے راجپوت تھے، جو چند سلوں بعد اپنے مذہب کو ترک کر کے مسلمان ہو گئے تھے۔ ان کے دادا نے نقل وطن کر کے یو۔ پی کے اس گاؤں میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ دریا پور میں ایسا کچھ نہ تھا جس سے اشرف کی ذہنی نشوونما اور سماجی تربیت ٹھیک طرح ہو سکے۔ اس لیے ان کے والد نے بہت کم عمری میں انھیں گاؤں کے اسکول سے

اٹھا کر ملی گڑھ تحصیل اسکول میں داخل کرادیا۔ جہاں انھوں نے تیسری جماعت تک تعلیم حاصل کی اور پھر انھیں ہیروٹ مسلم اسکول مراد آباد میں بھیج دیا گیا، جہاں وہ خود ریلوے سروس میں کسی چھوٹی آسامی پر کام کرتے تھے۔ اسی اسکول سے ۱۹۱۸ء میں انشرف نے میٹرکلیشن امتحان پاس کیا۔

یہی وہ اسکول تھا جہاں انشرف نے دینی اور اخلاقی تعلیم کے ساتھ ساتھ حب الوطنی کا پہلا سبق سیکھا۔ اسی بنیاد پر ان کی انسان دوستی اور سیاسی کارگزاری قائم ہوئی۔ اس اسکول میں خاص طور پر مولوی اصطفیٰ اکرم کی ذات سے متاثر ہوئے۔ وہ ایک برطانیہ مخالف خفیہ تحریک کے سرگرم رکن تھے۔ دراصل یہ وہی تحریک تھی جو مولانا عبداللہ سندھی جیسے انقلابیوں کی سرکردگی میں انگریزی راج کا تختہ الٹنے کے لیے ہتھیار بند مفاہات کا انتظام کر رہی تھی اور ہندوستان میں ایک جمہوری حکومت قائم کرنا چاہتی تھی۔ اس تنظیم کے ہر رکن کو حلف لینا پڑا تھا کہ برطانوی حکومت کے خلاف وہ مقدس جہاد میں حصہ لے گا۔ انشرف اس جماعت میں باضابطہ شامل ہو گئے۔ اس جماعت پر مذہبی جوش طاری تھا۔ تمام اراکین مذہبی احکامات کی سختی سے پابندی کرتے تھے۔ چنانچہ انشرف پر بھی ان دنوں مذہب کا بڑا غلبہ تھا۔ یہاں تک کہ وہ پنج وقتہ نماز (جو اسلام میں فرض کی حیثیت رکھتی ہے) کے علاوہ نماز تہجد بھی ادا کرتے تھے، اور ماہ رمضان میں تراویح کے شبینے میں بھی شرکت کرتے تھے۔ حب الوطنی کے جوش کا یہ عالم تھا کہ اس موضوع پر جو نظمیں دستیاب تھیں، حفظ کر لیں اور اس سے متعلق جتنے قصے کہانیاں یا مضمون ملے سب پڑھ ڈالے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ ایک بار انھوں نے اسکول کے متعلمین کے لیے ایک پریشان کن مسئلہ پیدا کر دیا۔ یہ پہلی جنگ عظیم کا زمانہ تھا۔ سرکاری حکم کے مطابق ایک مخصوص دن تمام طالب علموں کو یونین جیک کی سلامی کے لیے جمع کیا گیا۔ انشرف نے نہ صرف خود انکار کر دیا بلکہ دوسرے طلباء کو بھی سلامی دینے سے روکا۔ طلباء کی برہمی دیکھ کر ہیڈ ماسٹر نے خیریت اسی بات میں سمجھی کہ اصرار نہ کیا جائے۔

میٹرکلیشن کے بعد انشرف نے علی گڑھ ایم۔ اے۔ اور کالج میں داخلہ لیا۔ یہ وہ ادارہ تھا جس کی باگ ڈور ابتدا ہی سے حکومت وقت کے وفاداروں کے ہاتھ میں رہی تھی۔ خوش قسمتی سے انشرف کو میل ملانا مسرت موہانی جیسے دین دار اور قوم پرست شخص کی رہنمائی حاصل ہو گئی۔ مولانا نے اپنے سیاسی عقائد اور سرگرمیوں کی وجہ سے قید و بند کی مصیبتیں جھیلیں، جیل میں چنگ میسی، تنگی ترشی سے زندگی گزاری۔

مگر وہ اپنی دگرے نہیں ہٹے۔ خود کہتے ہیں :

ہے سخن سخن جساری پچی کی شفقت بھی

اک طرف تماشا ہے حسرت کی طبیعت بھی

اشرف حسرت کا نہ صرف آزادی وطن کے ایک لیڈر کی حیثیت سے احترام کرتے تھے بلکہ اُن سے انھیں دلی محبت تھی۔ بیگم حسرت کے کردار سے بھی وہ بہت متاثر تھے۔ وہ انھیں بیٹے کی طرح چاہتی تھیں۔ اس وقت اشرف کے لیے یہ ایک بڑی نعمت تھی، اس لیے کہ وہ بچپن ہی میں اپنی ماں کی محبت سے محروم ہو گئے تھے۔ بیگم حسرت کی دین داری، اُن کی جفاکشی، ہمت اور بردباری نے اشرف کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ حسرت اور اُن کی بیگم اشرف کے نزدیک آدرش انسان تھے۔ وہ لکھتے ہیں: "مولوی مصطفیٰ کریم نے جو جہاد کی تعلیم دی تھی، اس کی روشنی میں یہ دونوں بچے جاہد تھے۔ بہت مدت تک مجھے کوئی دوسرا لیڈر اُن کا ہمسر نظر نہیں آیا۔"

ایم۔ اے۔ او۔ کالج میں ابھی مشکل سے دو سال گزرے ہوں گے کہ اشرف کے سامنے ایک اہم مسئلہ پیش آ گیا، یعنی کالج کو ترک کر کے جامعہ ملیہ اسلامیہ سے اپنی ذات کو وابستہ کرنے کا۔ اس کا ذکر انھوں نے اپنی کہانی میں کیا ہے جسے شروع میں درج کیا جا چکا ہے۔ جامعہ کی زندگی بہت سخت اور بے یقینی تھی۔ یوں تو باضابطہ تعلیم کے لیے کئی قابل اُستاد تھے، جو کالج کی ملازمت چھوڑ کر جامعہ کے عملے میں شامل ہو گئے تھے، لیکن منظم تعلیم و تعلم کے لیے رضا سازگار تھی اور نہ ہی ضروری ساز و سامان تھا۔ سیاسی کام مقدم تھا۔ ترک موالات اور تحریک خلافت کو عوام میں پھیلاتے کے لیے باخبر کارکنوں کی ضرورت تھی۔ جامعہ کا فوری مشغلہ یہ تھا کہ اس سیاسی ہم کے لیے طالب علموں اور اُستادوں کو رضا کارانہ طور پر تیار کیا جائے، اور انھیں عوام سے رابطہ قائم کرنے کے لیے جگہ جگہ بھیجا جائے۔ چنانچہ اشرف بھی جوش و خروش اور خلوص کے ساتھ اس ہم میں شامل ہو گئے۔

دہشتی سے ترک موالات اور خلافت کی تحریک بہت جلد ۱۹۲۲ء میں ختم ہو گئی۔ ترک موالات کے آئندہ لوگوں کو گاندھی جی نے چوری چورا کے پرتشدد واقعے کی وجہ سے یکایک بند کرنے کا اعلان کر دیا، جہاں ایک ہلکے مظاہرے کے دوران تھانے کو جلا دیا گیا تھا اور کئی پولیس کمرہ داروں کی جانیں گئی تھیں۔ اُدھر ترک میں مصطفیٰ اکمل پاشا نے خلافت کا ادارہ ہی ختم کر دیا، جس کی بناء پر استحکام کے لیے

ہندوستان میں تحریک چلائی جا رہی تھی۔ ان دونوں داروات سے تحریک آزادی کو بڑا دھچکا لگا۔ اس موقع سے قائمہ اٹھارہ حکومت وقت نے ہندو مسلم اتحاد میں انتشار پیدا کر دیا۔ حکومت کی شر پر فرقہ واریت نے سر اٹھایا۔ قندھی سنگٹھیں اور تبلیغ کی تحریکیں نذرِ خور کے ساتھ شروع ہوئیں اور اس کے نتیجے میں فرقہ وارانہ فسادات کی آگ بھڑک اٹھی۔ باہمی محبت اور بھائی چارے کی فضا جو آزادی کی متحدہ تحریک کی بدولت ملک میں قائم ہو گئی تھی، مسموم ہو گئی اور اُس کی جگہ منافرت اور کدورت نے لے لی۔ آزادی کے جاہدوں پر اس کا بہت برا اثر پڑا۔ بیختر بے دلی، بے بسی اور مایوسی کا شکار ہو گئے۔ بعض کو تحریک کے رہنماؤں پر جو اعتماد تھا، وہ ڈانواں ڈول ہو گیا۔ اُن کا جی یہ ماننے کے لیے تیار نہیں تھا کہ تشدد کے محض ایک واسطے کی بنا پر آزادی کی روز افزوں تحریک کو بند کرنا دانشمندی کی بات ہے۔ اشرف انہی لوگوں میں سے تھے جن کا لیڈروں پر بھرم باقی نہیں رہا تھا۔ خاص طور پر ترک موالات کی ہم میں جن مذہبی رہنماؤں کے ساتھ انھوں نے گاؤں گاؤں جا کر کام کیا تھا، انھیں اکثر انسان کی حیثیت سے بہت ناقص سمجھے۔ یہ علماء ایک طرف تو عوامی طبوں میں انسانی مساوات 'اخوت' ایثار و قربانی کی تلقین کرتے ہوئے نہیں تھکتے تھے، مگر دوسری طرف خود اپنی ذات کو ہر معاملے میں مقدم رکھتے تھے، اپنے ہم مشربوں کے خلاف کینہ پروری سے کام لیتے تھے اور اپنے میشن و آرام میں کسی قسم کی کوتاہی کو گوارا نہیں کرتے تھے۔ اشرف کا کہنا ہے کہ ایسے مذہبی لیڈروں کی اُن کے دل میں کوئی عزت نہیں رہی اور اُن سے علیحدگی اختیار کر لی۔ سب سے زیادہ انھیں اس بات پر غم و غصہ تھا کہ تحریک کی قیادت فرقہ وارانہ سیلاب کا مقابلہ کرنے میں بے بس اور ناکام ثابت ہوئی۔

اسی دوران اشرف کا سابقہ بعض ایسے افراد سے پڑا جو سوشلسٹ خیالات کے حامی تھے، جن میں شوکت عثمانی کا نام سرفہرست ہے۔ اس سے اُن کے سوچنے بھننے کا انداز ہی بدل گیا۔ اب اُن کے نزدیک آزادی کا مفہوم، برطانیہ سے نجات حاصل کرنا ہی نہیں تھا بلکہ ایک ایسے سماج کی تعمیر جس میں عام آدمی کو بھرپور اور مذہب زندگی سے لطف اندوز ہونے کے مواقع نصیب ہوں، جس میں غلطی، جہالت اور غلات جیسی لعنتیں جو موجودہ سماج کی خصوصیتیں ہیں، نہ ہوں۔ یہ بات بھی اُن پر روشن ہو گئی کہ ان تمام خرابیوں کی جڑ دراصل وہ لوٹ کھسوٹ ہے جو اس وقت ایک آدمی دوسرے آدمی کی کرنے پر قادر ہے۔ سماجی حالات کا تقاضا ہے کہ موجودہ صورت حال میں تبدیلی لائی جائے۔

جس کے لیے اجتماعی جدوجہد درکار ہوگی۔ اشرف نے اپنی کچھ وجہ میں صفائی پیدا کرنے کے لیے سوشلزم کا لٹریچر پڑھنا شروع کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایم۔ این۔ رائے کی نگارشات اور انقلاب روس سے متعلق مواد کا مطالعہ بڑی توجہ اور دلچسپی سے کیا۔ وہ اس طرح جو کچھ حاصل کرتے، اُس پر جامعہ کے دوسرے طالب علموں کے ساتھ بحث و مباحثہ کرتے کہ اُن کے دلائل کی خامیاں واضح ہو جائیں اور تصورات کھڑے کھڑے بنیاد پر قائم ہو جائیں۔ پھر وہ اس گروپ کے ساتھ سوشلزم کے عمل پہلو پر سوچ بچار کرتے کہ اپنے ملک کے مسائل کو حل کرنے میں اس سے کیا کچھ مدد لی جاسکتی ہے۔

اشرف نے ۱۹۶۳ء میں جامعہ سے بی۔ اے کی ڈگری حاصل کر لی اور اس کے بعد مسلم یونیورسٹی میں بی۔ اے (آنرس) کو کرس میں داخلے لیا جسے ۱۹۶۶ء میں مکمل کر لیا۔ انھوں نے تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا اور ۱۹۶۷ء میں ایم۔ اے کے ساتھ ایل۔ ایل۔ بی ڈگری حاصل کر لی۔ ایل۔ ایل۔ بی کے امتحان میں وہ ذمہ دار اول آئے، بلکہ ماضی کے تمام ریکارڈ توڑ دیے۔

علی گڑھ یونیورسٹی کی طالب علمی کے زمانے میں اشرف میں لیڈرشپ کی بعض خوبیاں نمودار ہوئیں۔ ۱۹۶۴ء میں اسٹوڈنٹس یونین کا جو الیکشن ہوا اُس میں وہ وائس پریسیڈنٹ کی حیثیت سے منتخب ہوئے۔ اُس وقت کے حالات میں اُن کی یہ کامیابی بڑی اہمیت کی حامل تھی۔ بیشتر سینئر طلباء جنھیں یونیورسٹی انتظامیہ کی حمایت حاصل تھی، اُن کی مخالفت پر کمر بستہ تھے۔ وہ بھلا اپنے سیاسی حریف کو ایسے مرتبے پر کیسے گوارا کر سکتے تھے! اس دور میں یونین کا وائس پریسیڈنٹ یونیورسٹی کے طلباء کا سب سے بڑا نمائندہ ہوتا تھا، پریسیڈنٹ کا حتم پر وائس چانسلر کو برائے مہرجاں ہوتا تھا۔ یونین کی سرگرمیوں میں اشرف نے بعض خوش آئند اور دور رس اضافے کیے۔ اب تک یونین میں بعض روایتی اور لائسنسی موزونات پر تقریری مقابلے ہوا کرتے تھے۔ اشرف نے دور حاضر کے سنجیدہ مسائل کو، جن سے قوم و ملت دوچار تھی، یونین میں بحث و مباحثے کا موضوع بنایا۔ اسی دوران میں یونیورسٹی نے اپنی گولڈن جلی منانے کا اہتمام کیا۔ اس موقع پر ملک کی بہت سی نامور ہستیاں مدعو کی گئی تھیں، جن میں ہمارا جہ اور محمد علی جناح اور مولانا محمد علی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ہمارا جہ اور ہمارے خصوصی کی محبت سے بڑے گئے تھے۔ دستور کے مطابق یونین کی طرف سے انھیں سپاس نامہ پیش کیا گیا۔ اپنی استقبالیہ تقریر میں اشرف نے یونیورسٹی کے روایتی کردار پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ اس کے دروازے

بلا امتیاز نسل و مذہب سب کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ نہ یہاں اس بات کا خیال کیا جاتا ہے کہ کوئی کس فرقے یا طبقے سے تعلق رکھتا ہے اور نہ اس کا کہ وہ کس ملائے کا باشندہ ہے یا کون سی زبان بولتا ہے۔ اشرف نے ضمناً اس بات کا بھی ذکر کیا کہ ان کے آبا و اجداد کسی وقت ریاست الوریٰ کی رعایا تھے۔ اس تقریر سے مہاراجہ اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے خواہش ظاہر کی کہ تعلیم مکمل کرنے کے بعد اشرف ان سے جا کر ملیں۔ چنانچہ جب اشرف نے ۱۹۲۷ء میں ان سے ملاقات کی تو مہاراجہ نے اشرف کو انگلستان میں مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے گرانقدر وظیفہ عطا کیا۔

اشرف نے لندن میں دو کورس لیے۔ ایک پی ایچ ڈی اور دوسرا بار۔ ایٹم لا۔ لیکن ابھی مشکل سے ایک سال ہوا تھا کہ مہاراجہ نے اپنی حویلی کے جشن کے موقع پر انھیں واپس بلایا اور اپنے خاص ہمانوں، راجاؤں اور نوابوں کی خاطر تواضع اور عیش و آرام کی دیکھ بھال کرنے پر تعینات کر دیا۔ اس طرح اشرف کو ان مقتدر مستیوں کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا، تو محسوس کیا کہ یہ حضرات کس قدر انسانیت سے گرمی ہوئی حرکتیں کرتے ہیں۔ ان کی جنسی بھوک کی کوئی انتہا نہیں۔ انھیں کسی کی جان، مال اور آبرو کا کوئی خیال نہیں۔ وہ اپنی نفس آمارہ کی تشفی کے لیے بلا مائل گھسیا سے گھسیا حرکت کر سکتے ہیں۔ اشرف کے لیے یہ ایسا بھیاں کا تجربہ تھا کہ انھیں درباری نعنائے اس قدر نفرت ہو گئی کہ اسے جلد سے جلد خیر یاد کہنے کا ارادہ کر لیا حالانکہ انھیں مہاراجہ کے پرائیویٹ سکرٹری کی حیثیت سے ہر قسم کا آرام اور سہولتیں حاصل تھیں۔ اشرف نے اس کی جگہ تنگی ریشمی کی زندگی پسند کی تاکہ اپنی روح کو محفوظ رکھ سکیں۔

پی ایچ ڈی کا کام پورا کرنے کے لیے اشرف ۱۹۲۹ء میں دوبار لندن گئے۔ اس مرتبہ ان کے پاس بہت طویل وسائل تھے، صرف سو روپے ماہانہ، جو کسی غیر تنظیم نے بطور امداد عنایت کیے تھے۔ اس چھوٹی سی رقم کے سہارے لندن میں زندگی گزارنا بڑا کٹھن کام تھا۔ انھیں کبھی مرنے کا ایک دم کا کھانا نصیب ہوتا تھا۔ لیکن مطالعے کا شغف اس درجہ تھا کہ یہ تکلیف بھی گوارا کر لی۔ بہت کم برقرار رکھنے میں انھیں خاص طور پر اپنے ہم نفسوں سے بہت تعاون ملی۔ وہ لکھتے ہیں: ”اب میں نے ایسے دوستوں سے ملاقات کی ہے جو میری طرح غلطی کا شکار ہیں اور جو مجھ سے بہت پہلے ان دل توڑنے والے، لیکن دماغ روشن کرنے والے تجربات سے گزر چکے ہیں۔ آئندہ

آوار کو ہم سب شاپور جی سکلات والا کے مکان پر اکٹھا ہوئے اور وہاں سے واپسی پر ہائی گیٹ قبرستان پہنچے اور ایک ایسے نئے مرشد کی تربت پر حلفِ وفاداری لیا جو اب تک زندہ ہے۔ اشرف کی زندگی کا یہ انقلابی موڑ تھا جس نے اُن کے فکر و عمل کو ایک نئی سمت دی اور وہ کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے۔

اشرف کے پی ایچ ڈی کے مقابلے کا عنوان تھا "ہندوستان کی سماجی زندگی ۱۲۰۰ سے ۵۰۰ تک"۔ لندن یونیورسٹی نے اس پر انھیں پی ایچ ڈی کی ڈگری عطا کی۔ ہندوستان واپس آنے پر انھیں علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ میں ایک مختصر مدت کے لیے لیکچرر کی حیثیت سے کام کرنے کا موقع ملا۔ مگر وہاں تک نہ سکے، کیوں کہ وہ ایک تو بایں بازو کی سیاست سے قسطن رکھتے تھے اور دوسرے صاف گوئی ان کا شیوہ تھا۔ اور یہ دونوں باتیں یونیورسٹی کے اربابِ عمل و عقد کے نزدیک ناپسندیدہ سمجھی جاتی تھیں۔

سیاسی سرگرمیاں

تھوڑے عرصے بعد اشرف نے ملک کی عملی سیاست میں حصہ لینا شروع کیا۔ وہ انڈین نیشنل ہو گئے اور اُس کے بایں بازو گٹ (کانگریس سوشلسٹ پارٹی) کے سرگرم کارکن بن گئے۔ اپنی قابلیت اور مہنت کی بدولت انھوں نے بہت جلد اس تنظیم میں اپنے لیے ایک ممتاز مقام حاصل کر لیا۔ یہ انہی کا بھٹا دھکا کہ پنڈت جواہر لال نہرو نے کانگریس کا شعبہ خارجہ قائم کیا جو نشر و اشاعت کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔ اشرف اسی شعبے کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ بعد ازاں انھوں نے آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے کئی اور شعبوں میں خدمات انجام دیں۔ کانگریس کے ۱۹۳۶ء کے سالانہ اجلاس سے وہ مسلسل کانگریس میں کمیونسٹ نقطہ نظر کی وکالت کرتے رہے۔ اسی سال وہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے سکرٹری مقرر ہو گئے۔ اور انھیں مسلم حوالی رابطہ کمیٹی کی ذمہ داری سونپی گئی۔ انھوں نے مسلم لیگ کی طلبہ کی پسند و ناپسند کی ڈٹ کر مخالفت کی، جو مسلمانوں کو تحریک آزادی سے الگ رکھنے کے لیے زور و شور سے پرچار کر رہی تھی۔ انھوں نے تقریر اور تحریر کے ذریعے مسلمانوں کو فرقہ وارانہ سیاست کے مضر نتائج سے آگاہ کیا اور انھیں

ترغیب دلائی کہ وہ ملک کے دوسرے لوگوں کے ساتھ آزادی اور جمہوریت کی جدوجہد میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیں کہ ان کی نجات کا یہی سیدھا اور سچا راستہ ہے۔ اگر ایک طرف اشرف نے مسلم فرقہ پرستوں کا پرہیز فاش کیا کہ وہ کس طرح اپنے طبقاتی مفاد کی خاطر آزادی وطن کے حصول میں رکاوٹ ڈال رہے ہیں تو دوسری طرف ہندو جارحیت پسندی اور فرقہ واریت کے غلات بھی ہم چلائی کہ اصل میں یہ دونوں قوتیں تحریک آزادی کی دشمن تھیں۔ پہلی مسلمانوں کے ساتھ بظاہر ہمدردی اور خیر خواہی دکھا کر اور دوسری انھیں ڈرا دھمکا کر کہ اگر مسلمانوں نے اپنی تہذیبی شناخت پر اصرار کیا تو ان کے وجود کو ہی ختم کر دیا جائے گا، جنگ آزادی میں حصہ لینے سے روکنے کی کوشش کر رہی تھی۔

اشرف کا سیاسی میدان عمل خاص کر حیوانات کا علاقہ تھا۔ جہاں مسلمانوں کی قابل ذکر آبادی تھی۔ ان لوگوں کو عرف عام میں میوڈ کہا جاتا ہے۔ یہ ایک قبیلہ ہے، بہت پس ماندہ۔ غربت افلاک، جہالت و توہم پرستی کا شکار۔ کھیتی باڑی اور مویشی پالنا ان کا پیشہ ہے۔ میوات میں حالیہ ضلع گڑگاؤں اور اُس وقت کی الور اور بھرت پور ریاستوں کے ملحقہ علاقے شامل تھے۔ میوات کی آبادی میں ہندو اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی بڑی حد تک یکساں ہے۔ رسم و رواج اور رہن سہن کی بناء پر ان میں فرق کرنا بہت مشکل ہے۔ صرف بعض مذہبی عقائد مختلف ہیں جن سے ان کی جداگانہ شناخت کی جا سکتی ہے، وہ ایک دوسرے کی خوشی اور غمی میں برادراں طور پر شریک ہوتے ہیں، اس لیے کہ ان کی نسل ایک ہی ہے۔ چند پٹریوں پہلے ان میں سے چند مسلمان ہو گئے تھے۔ ان کا سماجی ڈھانچہ بنیادی طور پر ایک ہی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ ملک کے ہمارے کے وقت تک میوات میں کبھی کوئی فرقہ وارانہ فساد نہیں ہوا تھا۔ البتہ جب مسلم لیگ نے مسلمانوں کے لیے ایک الگ ملک بنانے کا پروپیگنڈہ زور شور سے شروع کیا، تو اس علاقے میں بھی کچھ بے چینی کے آثار نمودار ہونے لگے۔

دراصل اشرف میواتیوں کے مسائل میں ۱۹۲۶ء ہی سے دلچسپی لینے لگے تھے جب کہ وہ علی گڑھ یونیورسٹی میں طالب علم تھے۔ وہ بالخصوص ریاست الور کے کسانوں کی اقتصادی اور سماجی زندگی کا مطالعہ کر رہے تھے جس سے ان کا آبائی رشتہ تھا۔ پھر ۳۲-۳۳ء میں جب مہاراجہ الور کے منظام اور بے راہ روی کے غلات کسانوں کی تحریک شروع ہوئی، تو اشرف اُس سے عملاً وابستہ ہو گئے، حالانکہ اُس وقت وہ علی گڑھ یونیورسٹی کے تعلیمی عملے میں تھے۔ ہوتے ہوئے یہ تحریک بڑبڑا

کی قومی تحریک میں گئی۔ ریاست الور سے باہر رہنے والے میو بھی اس تحریک میں شامل ہو گئے۔ کسانوں کے مطالبات کو توڑ ٹیکسوں اور بدزافروں مالگزاروں کے خلاف تھے۔ ان کے ساتھ فریب جلاہے اور دوسرے محنت کش لوگ بھی اپنی اپنی مانگیں لے کر شامل ہو گئے۔ ریاست میں بھات بھات کے ٹیکس لگائے گئے تھے اور بے گھری کا رواج عام تھا۔ جھوٹی سے جھوٹی چیز کی ملکیت پر ٹیکس دینا پڑتا تھا۔ مثال کے طور پر اگر کسی کے پاس ایک بکری، بھٹیر یا اونٹ ہو تو اُسے ٹیکس ادا کرنا پڑتا تھا۔ صرف یہی نہیں، مذہبی رسم و رواج کی تقریبات پر بھی ٹیکس دینا پڑتا تھا اور غضب تو یہ ہے کہ مہاراجہ کے مہانوں کی تواضع کے نام سے بھی عام لوگوں سے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا۔ ریاست کی ایسی ظالمانہ، نامتو اور معکوز خیر رکھتوں کے خلاف جدوجہد کرنے کے لیے اشرف نے نوجوانوں کو منظم کیا کہ وہ ان زیادتیوں سے نجات کی خاطر عوام کو متحد کریں اور اس ہم کے لیے ضروری وسائل جمع کریں۔ کچھ ہی عرصے میں اس ہم نے ایسا زور پکڑا کہ بڑی حد تک کامیابی حاصل ہو گئی۔ عوام کی بے چینی کو کم کرنے اور فوری راحت دینے کی خاطر حکومت ہند نے مہاراجہ کو دو سال کے لیے ریاست بدر کر دیا، ایک چوتھائی مال گزاری کم کر دی گئی۔ بعض ٹیکس ختم کر دیے گئے یا ان میں تخفیف کر دی گئی، جو لوگ ریاست کے ظلم و تشدد سے تنگ آکر باہر چلے گئے تھے وہاپس بلائے گئے اور انہیں پھر سے آباد کیا گیا۔ اس جدوجہد کا سب سے میٹھا پھل یہ تھا کہ حوامی اتحاد مضبوط ہوا اور لوگوں کے واسطے بلند ہو گئے۔ ہندو مسلم ایکتا نہ صرف برقرار رہی بلکہ اس میں گہرائی اور وسعت پیدا ہو گئی۔ اور لوگ ان لیڈروں کی چال بازی سے آگاہ ہو گئے جو فرقہ واریت کو جوادے کر ان کے درمیان فرقہ پیدا کر رہے تھے تاکہ مہاراجہ اطمینان سے اپنی بکری جاری رکھ سکے۔

اس شان دار کامیابی کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اشرف نے بڑی دانش مندی سے جدوجہد کی رہنمائی کی۔ انھوں نے اپنے برتاؤ سے لوگوں کا اعتماد حاصل کر لیا تھا۔ وہ اُن کے ساتھ اتنا گھل مل گئے تھے کہ عوامی برادری کا ایک رکن سمجھے جانے لگے تھے۔ وہ عورتوں کی تقریبات میں بے تکلف حصہ لیتے تھے کسی کے ہاں بیہ شادی ہو یا غمی کی رسم، ان کے تہہ تیوار ہوں یا پیلے ٹھیلے، اشرف برابر ٹرک ہوئے تھے۔ یہاں تک کہ وہ ان کے نجی جھگڑے پنشانے میں ہمیشہ پیش رہتے تھے اور لوگ اُن کے پیچھے کو بلا لگ سمجھ کر ان لیتے تھے۔

ریاست پور میں کسان آندولن کی کامیابی نے پورے میواتی علاقے میں ہلچل پیدا کر دی۔ چنانچہ قریب کی ریاست بھرت پور کی مطلق العنان حکومت کے خلاف بھی لوگوں نے اسی قسم کے مطالبات کی مہم شروع کر دی اور وہاں تحریک کے لیڈروں نے اشرف کے مشورے سے منامدو اٹھانے کی خواہش ظاہر کی کہ وہ کس طرح ریاست کے عوام کو اپنے سنگٹھن میں لاسکتے ہیں، جس کا نام پر جا پریشد تھا۔ مہاراجہ نے اس تنظیم کو اپنی ریاست کے اندر قائم کرنے کی اجازت نہیں دی تھی۔ اس لیے اس کا دفتر ریاست کے باہر ضلع تھرا میں قائم کرنا پڑا تھا۔ یہیں سے اس کا سارا کاروبار چلایا جاتا تھا۔ اشرف کو اس کی پیشگوئی میں صلاح و مشورے کے لیے بلایا جاتا تھا اور پبلک مجلس میں تقریر کرنے کی دعوت دی جاتی تھی۔ ان پردگروں میں اشرف کا زور اس بات پر ہوتا تھا کہ ہندو مسلم ایٹھا کو کس طرح مضبوط بنایا جائے اور صنت کو بہتر حکومت قائم کرنے کے لیے متحرک کیا جائے۔

بھرت پور پر جا پریشد کا آندولن زور پکڑ رہا تھا کہ قسمتی سے ملک پر ٹوارے کے بادل منڈلانے لگے، تقسیم ملک کا ہنگامہ مذہب کے نام سے برپا کیا گیا تھا۔ اس کی گونج تمام ملک میں پہنچی۔ چنانچہ بھرت پور میں بھی ہندو مسلم تناؤ کے آثار نظر آنے لگے۔ نظراً اشرف اس صورت حال سے بہت مسکرمند اور پریشان ہوئے۔ انھوں نے فرقہ واریت کا زہر پھیلانے والوں کو شکست دینے کے لیے ایک تدبیر سوچی کہ سارے میواتیوں کو کسی ایسی بات پر متحد کیا جائے جو سب کے جی کو لگے، جو ہندو اور مسلمان دونوں کی توجہ برابر کھینچ سکے اور ان کے جوش و خروش اور طاقت کا صحیح استعمال کر سکے۔ یہ تھی میوات کی خود اختیاری حکومت کی اسکیم۔ ان کا خیال تھا کہ یہ اسکیم کانگریس کو بھی پسند آئے گی، اس لیے کہ یہ اس کے تاریخی "کراچی ریزولیشن" کے من مطابق تھی، جس میں واضح کیا گیا تھا کہ نئے صوبے مشترک نسل و تہذیب کی بنیاد پر بنانا چاہیے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو میوات میں خاص طور پر بہت عوزوں اور سازگار حالات موجود تھے۔ یہاں اب ایک پرانی قبیلائی تنظیم کی ریت چلی آرہی تھی جسے پال کہتے ہیں۔ میواتیوں کا عقیدہ ہے کہ پال ایک مضبوط، اثر پذیر و قدرتی بندھن ہے اور اس کے مقابلے میں قومی ایکٹ محض ایک مصنوعی اور خارجی رشتہ ہے۔ پال برادری میں فرقہ واریت کی کوئی گنجائش نہیں۔ ہندو اور مسلمان، غریب اور امیر

سبھی کا درجہ برابر ہے اور اس کی رہنمائی ہر دلعزیز لیڈروں کے ہاتھ میں ہوتی ہے جس میں مذہب اور دولت کا امتیاز نہیں کیا جاتا۔ اس سماجی حقیقت کی بنیاد پر انٹرنٹ نے اپنے تصور میں ایک نئے صوبے میوات کی عمارت کھڑی کی تھی اور وہ سمجھتے تھے کہ ملک کے دوسرے صوبوں کی طرح میوات بھی ایک صوبہ ہوگا جسے تمام قوم پرستوں کی تائید حاصل ہوگی۔ اس اسکیم کو ہندو اور مسلمان دونوں پسند کرتے مگر افسوس کہ ایسا نہ ہو سکا۔ یا تو اس وجہ سے کہ یہ تجویز قبل از وقت تھی یا پھر اس لیے کہ فرقہ واریت کے پھیلنے والے سیلاب کا مقابلہ اس کے بس سے باہر تھا۔

صوبہ میوات کی اسکیم انٹرنٹ کے لیے مزید مصیبتوں کا پیش خیمہ ثابت ہوئی، ملک کے ہزاروں کے زمانے میں فرقہ واریت کی آگ ایسی بھڑکی کہ اس نے سارے ملک بالخصوص شمالی ہند کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ بھرت پور اور الور کی ریاستوں کی فرقہ وارانہ قوتوں نے جنھیں وہاں کے سربراہوں کی شرع حاصل تھی شعلوں پر تیل کا کام کیا۔ اور میوات صوبے کا تصور اس آگ میں جل کر راکھ ہو گیا کیسی ستم ظریفی ہے کہ میواتوں کے لیے ایک علیحدہ صوبے کی تجویز کی بنا پر انٹرنٹ کو ایک فرستہ برست اور ملحد کی پسند لیڈر کہہ کر دیش دروہی (وطن دشمن) کا لقب دیا گیا۔ انھیں لمن وطن کیا گیا کہ وہ دوسرے جناح ہیں اور ہندوستان کے اندر ایک چھوٹا سا پاکستان بنانا چاہتے ہیں۔

ایسی نازک اور مایوس کن صورت حال میں ایک آتش کی کرن پھوٹی۔ میوات میں ایک متحدہ نماز کی داغ بیل پڑی جس میں اس علاقے کی تمام سیاسی تنظیمیں شامل ہو گئیں تاکہ وہ جارحیت پسند فرقہ وارانہ طاقتوں کا مقابلہ کر سکیں اور موصوم میواتیوں کو کشت و خون سے بچا سکیں۔ ان دنوں فسادات قتل عام کی شکل اختیار کر گئی تھی۔ اس متحدہ ذننے قتل و غارت کی آگ کو ہر ممکن طریقے سے بجھانے کی کوشش کی۔ بلوائیوں نے میواتیوں میں اتنا خوف و ہراس پیدا کر دیا تھا کہ وہ اپنا گھر بار اور وطن چھوڑنے پر آمادہ تھے۔ انٹرنٹ نے تدبیر سے کام لے کر انھیں پاکستان جانے سے روکا۔ انھوں نے بنیاد کے ذریعے جس کے وہ ایڈیٹر تھے 'میواتیوں کی ہر روز حمایت کی اور ان عناصر کی سازش کا پردہ فاش کیا، جو میواتیوں پر اس لیے ظلم توڑ رہے تھے کہ یا تو وہ اپنے اس مطالبے سے باز ہیں جس کے لیے وہ جدوجہد کر رہے تھے یعنی ریاست میں ایک نمایندہ اور ذمے دار حکومت کے قیام سے توبہ کر لیں یا پھر پاکستان کا راستہ پکڑ لیں۔ اس زمانے میں بنیاد فرقہ پرستوں کے خلاف مسلسل جنگ

کر رہا تھا۔ اس میں سرکاری عہدے داروں کے کرتوتوں کی رپورٹیں بھی شائع کی گئیں کہ وہ کس طرح فرقہ وارانہ جرائم سے نہ صرف چشم پوشی کر رہے ہیں بلکہ شہرے رہے ہیں۔ اپنے مدلل اداروں کے ذریعے اس پرچے نے حکومت پر زور ڈالا کہ ایسے کارکنوں کے خلاف مناسب اقدامات کرے۔ گاندھی جی کے قتل کے موقع پر گینگز ضلع گوا کاؤں میں 'جو فرقہ پرستوں کا گڈھ تھا' خوشی اور کامرانی کا جشن منایا گیا اور مٹھائی تقسیم کی گئی۔ نیا دور نے اس کی پرندہ مذمت کی۔ اس کے گینگز کے دھڑے کی آتش انتقام بھڑک اٹھی اور اس نے پولیس سے ساز باز کر کے اشرف کے خلاف عدالتی وطن کی سازش کا جعلی مقدمہ کھڑا کر دیا اور ان کی گرفتاری کا وارنٹ جاری کر دیا۔ اس کا نیا زہ تو اشرف کو بھگستنا پڑا (جس کا ذکر آگے آئے گا) لیکن اس کا ایک مثبت نتیجہ نکلا۔ میواتیوں کی ہجرت جو پاکستان کی طرف شروع ہو گئی تھی 'بڑی حد تک رک گئی' قتل و غارت کا جنون ختم ہوا، تو میوات میں رفتہ رفتہ امن کی ضما فائز ہو گئی اور ہندو مسلم اتحاد پھر بحال ہو گیا۔

اشرف کی سیاسی سرگرمیوں کا دوسرا دائرہ عمل طالب علموں اور نوجوانوں کی تنظیم تھا۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ (۱۹۳۵ء) نے ملک کی سیاست میں ہما بھی پیدا کر دی تھی۔ ہر طرف بیداری پھیل رہی تھی۔ نوجوانوں اور طالب علموں میں بھی ایک نیا جوش و خروش دکھائی دیتا تھا۔ نتیجے کے طور پر طالب علموں کی ایک باضابطہ تنظیم 'آل انڈیا اسٹوڈنٹس فیڈریشن' نے جنم لیا۔ یہ جماعت تھی تو طالب علموں کی 'مگر اسے طالب علموں کے مسائل سے زیادہ سیاسی مسائل سے دلچسپی تھی۔ ابتدا میں اس کا جھکاؤ کانگریس کی طرف تھا، گو کہ اس کی باگ ڈور بیشتر بائیں بازو کے لیڈروں کے ہاتھ میں تھی۔ طلبہ کی برادری میں اشرف کی ہر دلعزیزی مسلم تھی۔ طلبہ کی یہ تنظیم اکثر انھیں اپنے اجلاس اور اجتماع کو خطاب کرنے کی دعوت دیتی رہتی تھی۔ اشرف ایسے موقعوں کا فائدہ اٹھا کر طلبہ کے سیاسی شعور کو جلا دیتے، ان کی سمجھ بوجھ میں صفائی اور درست پیدا کرتے، واضح کرتے کہ ان کی تمنائیں اور خواہشوں کا رشتہ آزادی وطن کے ساتھ وابستہ ہے، اس لیے قومی جدوجہد میں ان کی شرکت لازمی ہے۔ بین الاقوامیت اور جامع انسانیت کا تصور پیدا کرنے کے لیے وہ اس بات پر زور دیتے کہ ہماری آزادی کی جدوجہد تمام مظلوم و محروم انسانیت کی عالمگیر جدوجہد کا حصہ ہے، جو ایک بھرپور زندگی اور بہتر دنیا کے لیے ہر ملک میں ہر جہی ہے۔ ایک ایسی دنیا کے لیے جس میں امن و امان ہو،

ہم آہنگی اور باہمی تعاون کا یول بالا ہو اور خوش حالی اور طمانیت سب کو حاصل ہو۔
 اشرف نے آل انڈیا اسٹوڈنٹس فیڈریشن کے چوتھے سالانہ اجلاس کی صدارت کی جو
 کلکتے میں یکم جنوری ۱۹۳۹ء سے شروع ہوا تھا، اپنے خطبہ صدارت میں انھوں نے فاشزم کا مسئلہ
 پیش کیا جس نے تمام عالم انسانی کو غلام بنانے کا بیڑہ اٹھایا تھا۔ انھوں نے زور دیا کہ ہم سب
 کو دنیا کی جمہوری طاقتوں کا ساتھ دینا چاہیے تاکہ فاشزم کا بھرپور جواب دیا جاسکے اور اس
 کے لیے ایک متحدہ محاذ بنانے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک اپنے ملک کا سوال ہے، اشرف نے کہا
 کہ ہماری اندرونی ایکتا ہی خطرے میں ہے۔ یہاں فرقہ پرست طاقتیں ہماری صفوں میں دراڑ پیدا
 کر رہی ہیں اور وہ سامراجی سازش کا شکار ہو گئی ہیں۔ اُن سے خبردار ہونا چاہیے کہ وہ ہمارے
 ملک کو بین الاقوامی متحدہ محاذ کا حصہ نہیں بننے دیں گی اور فاشزم کا مقابلہ کرنا ہمارے لیے
 مشکل ہو جائے گا۔

اس کے بعد فیڈریشن کا جلسہ ۱۹۴۰ء میں ناگپور میں ہوا جس میں اشرف نے افتتاحی
 تقریر کی۔ اس میں بھی انھوں نے طلباء کو ترقیب دی کہ وہ آزادی وطن کی تحریک کو اپنے تصاون سے
 مضبوط بنائیں۔ اس وقت دوسری عالمی جنگ شروع ہو چکی تھی۔ اور حکومت برطانیہ ہندوستانوں
 کی رضامندی کے بغیر ملک کے وسائل کو جنگی مقاصد کے لیے استعمال کرنے پر تلی ہوئی تھی۔
 بہیوجہ تھی کہ کانگریس سرکار کی جنگی تدابیر میں رکاوٹ ڈال رہی تھی۔ اس وقت اشرف بھی
 کانگریس کے اس رویے کے حامی تھے۔ اسی لیے انھوں نے طلباء کو جنگ کی مخالفت پر اکسایا۔
 اس کا نتیجہ انھیں بہت جلد جھگلتا پڑا۔ وہ گرفتار کر لیے گئے اور دہلی کے کانٹرسٹن کیمپ میں
 بھیج دیے گئے۔ دہلی کیمپ راجستھان کے ریگستان میں ایک دور افتادہ جگہ واقع تھا جہاں
 دوران جنگ نام نہاد خطرناک قیدی رکھے جاتے تھے۔ اس کیمپ میں رہنے پہنے کے
 حالات ایسے گئے گزرے تھے کہ اشرف اور اُن کے ساتھیوں کو بھوک ہڑتال کرنی پڑی جو
 اٹھارہ دن مسلسل جاری رہی۔ نتیجے میں اُن کی صحت اتنی خراب ہو گئی کہ وہ پھر کبھی بحال
 نہ ہو سکے۔

جب ۱۹۴۱ء میں ہٹلر کی فوجوں نے روس پر براہ راست حملہ کر دیا تو ہندوستانی کینوٹر

پارٹی نے اعلان کیا کہ فاشزم کو شکست دینے کے لیے ضروری ہے کہ سرکاری سامعی جنگ کو ہر طرح تقویت پہنچائی جائے۔ چنانچہ دیوئی کیمپ کے سارے کیونسٹ قیدیوں نے پارٹی کے دفتدار رکن کی حیثیت سے اس نئی پالیسی کی تائید کی۔ پھر بھی انھیں قید سے رہا نہیں کیا گیا۔ اشرف اور دوسرے قیدی اس کے دو سال بعد ۱۹۴۳ء میں رہا کیے گئے۔ کیونسٹ پارٹی کے نزدیک اب سامراجی جنگ کا کردار بدل گیا تھا۔ اب برعوائی جنگ ہو گئی تھی۔ چنانچہ پارٹی کے ہفتے وار پرچے People's war اور قومی جنگ کے نام سے نکلتے لگے۔ رہائی کے بعد اشرف کو پارٹی نے اپنے صدر دفتر بمبئی بلایا اور وہاں نشر و اشاعت کے کام میں مصروف ہو گئے۔ بعد ازاں ۱۹۴۶ء میں انھیں پارٹی کی صوبائی شاخ دہلی منتقل کر دیا گیا۔ دہلی میں وہ دریا گنج کیون میں دوسرے پارٹی ممبروں کے ساتھ رہتے تھے۔ انھیں وہی سہولتیں حاصل تھیں جو دوسروں کو نصیب تھیں۔ یعنی کھانے پینے کے علاوہ ملنے آٹھ روپے ماہانہ نجی اخراجات کے لیے ملتے تھے۔

۱۹۴۷ء کے فرقہ وارانہ فسادات کے خلاف پارٹی نے ایک مہم چلائی اور اس غرض سے نیا دور نکالا جس کی ادارت اشرف کے ذمے تھی۔ اس اخبار کی کارگزاریوں کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ شہر دہلی بھی فسادات کے شعلوں سے زبجہ سکا۔ ڈر تھا کہ دریا گنج کیون پر بھی بلا بول کا حمل ہوگا، اس لیے کہ یہاں اشرف اور ان کے چند مسلمان ساتھی بھی مقیم تھے، اس کے علاوہ ان کا شمار اس ہراول دستے میں تھا جو فرقہ پرستوں کا ڈٹ کر مقابلہ کر رہا تھا، لہذا انھیں کیون چھوڑ کر جات مسجد کے محفوظ علاقے میں منتقل ہونا پڑا۔ اس واقعے کا بیان دہلی صوبائی پارٹی کے سکریٹری مقیم الدین فاروقی نے بڑے دلموز انداز میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں،

”جب ہم اپنے پارٹی کامریڈوں کے گھر سے میں کیون سے جانے لگے تو ہماری آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگی ہوئی تھی اور ہم وقت کی اس ستم ظریفی پر رو رہے تھے کہ ہمیں جنھوں نے اس علاقے میں برسوں گزارے، آج محض اس لیے جانا پڑ رہا ہے کہ ہم مسلمان ہیں۔ ڈاکٹر اشرف تو بے حد متاثر تھے، کیون کہ وہ کہتے ہی برسوں سے ہندو مسلم اتحاد کے لیے لڑ رہے تھے۔ جب ہم جات مسجد کے محفوظ علاقے میں

پہنچے تو اشرف پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے اور مجھ سے کہا "مقیم! یہ
ہماری زندگی کا انتہائی المٹاک لمحہ ہے۔"

پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ میوات میں اشرف کی سیاسی سرگرمیوں کا حشر یہ ہوا کہ پولیس
نے ان کی گرفتاری کا وارنٹ جاری کر دیا۔ انھیں پکاؤ کی ایک صورت نظر آئی کہ وہ فوراً روپوش
ہو جائیں اور کسی طرح ملک سے باہر نکل جائیں۔ پارٹی نے انھیں یہ مشورہ دینے میں دانش مندی کبھی کہہ
پاکستان چلے جائیں اور وہاں فوزائیدہ کمیونسٹ پارٹی کی نشرونا میں مدد دیں۔ یہ تھے وہ اسباب جن
کی بنا پر اشرف کو اپنا پیارا وطن چھوڑنا پڑا، جس کی آزادی کے لیے انھوں نے یہ سب کچھ کیا تھا
اور جس کے روشن مستقبل کی خاطر اور بہت کچھ کرنا چاہتے تھے۔ چھپ چھپا کر کسی طرح اشرف پاکستان
تو پہنچ گئے، مگر اُن کا یہ اقدام 'آسام' سے گرا کھجور میں اٹکا، ثابت ہوا۔ چند روز انھوں نے وہاں
روپوش رہ کر زندگی گزار لی۔ لیکن بہت جلد پولیس نے اُن کا سراغ لگا لیا اور مقدمہ چلائے بغیر
انھیں کراچی جیل میں بند کر دیا۔ قید خانے کے ناسازگار حالات کی وجہ سے وہ شدید بیمار پڑ گئے۔
یہاں تک کہ ان کے بچنے کی بہت کم امید دکھائی دیتی تھی۔ اس نازک منزل پر اُن کی انگریز برہمن پولیس
نے دست گیری کی۔ وہ اپنی الہ آباد یونیورسٹی کی ملازمت چھوڑ کر کراچی پہنچیں۔ انھوں نے حکومت
پاکستان پر بعض صاحب اثر دوستوں کے ذریعے زور ڈلوایا کہ اشرف کو رہا کر دیا جائے، یا پھر
ان پر کھلی عدالت میں مقدمہ چلایا جائے۔ حکومت بہت کچھ ٹال مٹول اور تاخیر کے بعد آخر کار
اشرف کو اس شرط پر رہا کرنے کے لیے راضی ہو گئی کہ وہ پاکستان چھوڑ کر کہیں چلے جائیں۔

برطانوی رعیت (British subject) ہونے کی حیثیت سے اشرف
انگلستان جاسکتے تھے۔ چنانچہ اسی بنا پر وہ وہاں پہنچے اور اپنا علاج شروع کیا۔ جب اُن کی
طبیعت ذرا سنبھل تو انھوں نے اپنے محبوب موضوع 'دور وسطیٰ میں ہندوستان کی تاریخ' کا
مطالعہ شروع کیا۔ وہ اس غرض سے اپنا بیشتر وقت برٹش میوزیم میں گزارنے لگے اور اس
موضوع سے متعلق مواد اکٹھا کرنا شروع کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے بہت سارے نوٹس اور
اقتباسات قلمبند کیے۔

علی مشاغل

انٹرن کو لوگ عموماً تحریک آزادی کے ایک رہنما کی حیثیت سے جانتے ہیں کہ ان کا ملک کی سیاست میں انقلابی رول تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کا محبوب ترین مشغلہ تھا تاریخ کا مطالعہ خاص طور پر اس کے سماجی پہلو کا۔ اُن کا پی ایچ ڈی کا مقالہ 'ہندوستان کی سماجی زندگی ۱۲۰۰ء سے ۱۵۵۰ء تک' اس بات کا ثبوت ہے کہ انھیں تاریخ کے سماجی مطالعے سے کس قدر رغبت تھی۔ اس تحقیق کے لیے انھوں نے بنیادی مافذ کی بڑی دیدہ ریزی سے تلاش و جستجو کی تھی۔ تبھی تو دانشوروں کے حلقے میں اسے بہت سراہا گیا تھا۔ جب ۱۹۵۵ء میں وہ ہندوستان واپس آئے تو ان کی حیثیت ایک بے ملک شہری کی تھی۔ ظاہر ہے یہ صورت حال اُن کے لیے بڑی پریشان کن تھی۔ پھر انھیں بھر اوقات کے لیے کوئی سہارا چاہیے تھا۔ اس کا بوجھ بھی ذہنی پراگندگی کا باعث تھا۔ مزید یہ کہ ان کی ہسانی صحت اب ایسی نہیں تھی کہ سیاست کے میدان میں پھر کودیں۔ غرض ایک دیدہ کا عالم تھا کہ کیا کریں۔ ایسے میں ریاست بھون اور کشمیر کی حکومت نے پیش کش کی کہ وہ تاریخ کشمیر مرتب کریں اور اس کے لیے انھیں سرری نگر میں تمام سہولتیں مہیا کیں۔ وہاں اس موضوع سے متعلق بہت سانا دار مواد دستیاب تھا۔ سرکاری اور نجی کتب خانوں میں قلمی نسخے تھے۔ میوزیم میں قہر و دستکاری کے نمونے تصاویر، سامان آرائش، زیورات وغیرہ، کتے، کیتے، آلات حرب و جنگ موجود تھے۔ ان سے کشمیر کی تاریخ لکھنے میں بڑی مدد مل سکتی تھی۔ چنانچہ انٹرن نے حکومت کشمیر کی پیش کش کو خوشی سے منظور کر لیا۔ خرابی صحت کے باوجود انھوں نے اس مواد کا بڑی توجہ اور دل سوزی سے مطالعہ کیا اور نوٹ لیے۔ مگر انیسویں صدی کے دو سال کی مینہ مدت کے اندر مجوزہ کتاب مرتب نہیں کر سکے اور انھیں کسی اور معمول کام کی تلاش میں دہلی واپس آنا پڑا۔

خوش قسمتی سے دہلی یونیورسٹی کے کمرڈی مل کالج میں تاریخ پڑھانے کا کام مل گیا۔ یہ ان کا دل پسند مشغلہ تھا۔ وہ بہت جلد طلباء اور اساتذہ میں اپنی قابلیت اور اخلاق کی وجہ سے مقبول ہو گئے۔ سرورپ سنگھ، جو اُس وقت کالج کے پرنسپل تھے، لکھتے ہیں:

"دہلی میں انٹرن کے آنے کے بعد چند ہی دنوں میں یونیورسٹی کے شعبہ

تاریخ میں جیسے ایک تانہ ہوا کا جھونکا اگیا ہو۔ قرون وسطیٰ کی تاریخ کے مطالعے میں انھوں نے گویا ایک نئی روح پھونک دی۔ ان کی ذات تخلیقی تحریک کا ایک مرکز بن گئی۔ اساتذہ اور طلباء ان کے گرد جمع ہونے لگے اور سارے ملک میں کروڑی مل کا لچ "اشرف کالج" کے نام سے پہچانا جانے لگا۔۔۔ انھوں نے زمزم کالج کو ہندوستان کے نقشے پر آویزاں کر دیا بلکہ اور بہت کچھ کیا۔ یہ اشرف ہی تھے جن کی بدولت ہم تاریخ کا حصہ بن گئے۔"

کچھ عرصے بعد نومبر ۱۹۶۰ء میں اشرف کو مہوٹ یونیورسٹی برلن نے مدعو کیا کہ وہ وہاں انسٹی ٹیوٹ آف انڈولوجی میں ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کریں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انسٹی ٹیوٹ اُن کی تاریخی بصیرت اور نقطہ نظر کی بڑی قدر دان تھی۔ وہاں انھوں نے ہندوستان کے مخصوص جاگیر داری نظام کو درس و تدریس کا موضوع بنایا۔ اس سلسلے میں ایک سیمینار کا اہتمام بھی کیا جس میں ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی سماجی زندگی پر بحث و مباحثہ ہوا اور ہندوستان کے جاگیر داری نظام کی اُن خصوصیات پر روشنی ڈالی گئی جو اسے برپ کے جاگیر داری نظام سے میسر کرتی ہیں اور جن کی بھاپ آج تک ہندوستانی سماج پر دکھائی دیتی ہے۔ انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر ہورسٹ کروگر کے الفاظ میں :

"انسٹی ٹیوٹ کے موجودہ اور سابق طلباء جنھوں نے اشرف کے علم و فضل سے فیض اُٹھایا، اُن کی دانشوری اور علمی کے اعلیٰ معیار کو کبھی فراموش نہیں کر سکتے۔ وہ اپنے لیکچروں کو ابتدائی محاورج سے موزوں مثالیں اور اقتباسات پیش کر کے بہت دلچسپ اور جاندار بنادیتے تھے۔ انھیں مستند ماخذ کا وسیع اور گہرا علم تھا۔ یہ مختلف زبانوں میں تھے جنھیں حاصل کرنے کے لیے انھیں بڑی تفتیش اور کاوش سے کام لینا پڑا تھا۔"

انسٹی ٹیوٹ میں باقاعدہ درس و تدریس کے علاوہ اشرف نے عام پبلک کو ہندوستان کی عصری

تاریخ سے روشناس کرنے کی غرض سے لیکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا، جس کا موضوع تھا "ہندوستانی سیاست میں مسلمانوں کا مسئلہ" اس کے لیے اشرف سے زیادہ اہل شاید ہی کوئی اور دانش ور ہوگا، کیوں کہ انھوں نے اس مسئلے کا صرف گہرا مطالعہ ہی نہیں کیا تھا، انھیں اس کا عملی تجربہ بھی تھا جو آزادی کی قومی تحریک میں عملی حصہ لینے سے حاصل ہوا تھا۔

اشرف دوسرے تدریس سے ہی مطمئن نہیں تھے، 'رہسیرج' کے مشغلے سے انھیں ایسا شغف تھا کہ گھنٹوں جرمن اسٹیٹ لائبریری میں گزارتے اور ہندوستانی کے دور وسطی کی تاریخ سے متعلق مواد اکٹھا کیا کرتے تھے۔ اسی سلسلے میں وہ سودیت یونین بھی ایک دعوت نامے سے متاثرہ اٹھا کر گئے، جو دہلی کی اکیڈمی آف سائنسز کی ایشیائی انسٹیٹیوٹ سے بہت پہلے ملا تھا۔ دہلی انھوں نے جولائی تا دسمبر ۱۹۶۱ء چھ مہینے کے دوران وسط ایشیا کے خانہ بدوش قبائل کی زندگی کا تاریخی مطالعہ کیا۔ اس سے انھیں ہندوستان کے جاگیردارانہ نظام کی نشوونما کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی، اس لیے کہ یہی قبیلے تھے جو عہد وسطیٰ میں ہندوستان میں جوق در جوق آتے تھے اور یہاں کے سماجی نظام کو اپنے طرز زندگی سے متاثر کرتے رہے تھے۔ ان کا سماجی نظام ہندوستان کے مقابلے میں ارتقا کی پختی منزل پر تھا۔ اس سے اشرف نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہندوستانی جاگیرى نظام کا فطری طور پر جو ارتقا ہونا چاہیے تھا، وہ ان قبائلوں کے اثرات کی وجہ سے نہ ہو سکا اور اسے قبائلی جاگیر داری کی ایک کم ترقی یافتہ منزل پر روک دیا۔

سودیت یونین سے وہ برلن واپس آئے تو ان کا ارادہ تھا کہ دہلی پر جمع کیے ہوئے مواد کو کتبائی شکل میں مرتب کریں، جس میں وہ اپنے نظریے کی وضاحت کرنا چاہتے تھے کہ ہندوستان کے جاگیرى نظام کی نشوونما پر وسط ایشیا کے قبائل کس طرح اثر انداز ہوئے ہیں، لیکن بد قسمتی سے ایسا نہ ہو سکا۔ مئی ۱۹۶۲ء میں وہ دل کی بیماری میں مبتلا ہو گئے، تین ہفتے بعد دل کا شدید دورہ پڑا اور وہ، راجن کو دنیا سے سدھار گئے اور ان کا مجوزہ منصوبہ محض ایک خواب بن کر رہ گیا۔

جرمنی میں ہندوستان کے تاریخی مطالعے کو فروغ دینے میں اشرف نے ایک اہم رول ادا کیا۔ اس کا اعتراف گرد کرنے اس طرح کیا ہے:

”مختصر مدت میں اشرف نے ایک دانش ور اور انسان کے ناطق ہم
سب پر گہرا اور دیر پا اثر ڈالا۔ اُن کی بدولت جرمنی میں تاریخ ہند کا
مطالعہ ایک ٹھوس بنیاد پر قائم ہو گیا اور اب یہ جرمن جمہوریہ میں
ہندوستانی علوم کا ایک اڈا حصہ قرار دیا گیا ہے۔“

اڈن ہسٹری کانگریس نے اشرف کی تاریخی علمیت اور بصیرت کا اعتراف اس طرح کیا
کہ انھیں علی گڑھ کے سالانہ اجلاس (۱۹۶۰ء) میں ایک سیکشن کی صدارت کرنے کے لیے مدعو کیا۔
جس کا تعلق عہد وسطیٰ کی تاریخ سے تھا۔ اشرف نے اپنے صدارتی خطبے میں اس دور کے تاریخی مطالعے
کا جائزہ لیتے ہوئے کہا کہ اس زمانے کے واقعات کی دست یابی میں ایسی دقت نہیں ہے جیسی کہ اُن
کو پیش کرنے کے طریقے میں۔ یہاں اکثر سائنسی نقطہ نظر کو کام میں لانے کے بجائے وہم و گمان پر مبنی
تصورات کی کارفرمائی دکھائی دیتی ہے۔ ایک طرف تو ایلٹ کی تاریخ نویسی کے زاویہ نگاہ کی جانبداری
کی جاتی ہے جس کے مطابق اس دور میں ہندوستانی سماج دو حریفانہ قوتوں میں بٹا ہوا تھا اور
اس کی وجہ سے تمام تاریخی واردات رونما ہوئیں تو دوسری طرف اس خیال کی پیروی کی جاتی ہے
کہ قرون وسطیٰ کی تاریخ ایک ملوان تہذیب کی نشوونما کی نائیدگی کرتی ہے۔ اشرف کے نزدیک پہلے
بنال کے مورخ دانستہ یا نادانستہ طور پر سراسر اسی مضادات کے علمبردار ہیں اور دوسرے نقطہ نظر
کے حامی وہ نیک دل مورخ ہیں جو ہندوستانی قومیت کو ہر طرح تقویت پہنچانا چاہتے ہیں۔ اشرف
نے ان ہر دو طرز فکر کو یک طرفہ قرار دیا اور کہا کہ اس دور کی صحیح تاریخ دانی کے لیے کسی ایک نقطہ نظر کو
انہما عالم کے ساتھ نا انصافی ہوگی، کیوں کہ اس سے سماجی زندگی کی پوری سمجھ بوجھ حاصل نہیں
ہو سکتی اور نہ ہی سماجی تبدیلی کے محل میں محسوس نظر پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے
کہ ہم اپنے تاریخی مواد پر نظر ثانی کریں اور اس کی قدر و قیمت کو پھر سے پرکھیں تاکہ عہد وسطیٰ
کے سماج اور اس کے قانون تیسر کی ایک زیادہ مربوط اور جامع تصویر بنائے سائے آسکے۔

تاریخ سے توشفت تھا ہی، اشرف نے شتھر اور رچا ہوا ادبی ذوق بھی پایا تھا۔ انھوں
نے ہند نغیس ڈرامے اور فچر لکھے۔ غالب سے متعلق اُن کا فچر اتنا بلند پایہ تھا کہ اس کے ایک حصے کو
لی۔ بی۔ سی نے اپنے ہند۔ پاکستان پروگرام میں نشر کیا اور اسے بابائے اردو مولوی عبدالحق نے

اس قدر پسند کیا کہ اس کا مسودہ طلب کیا، اور اُسے شائع کرنے کی اجازت چاہی۔ کر دگر لکھتے ہیں کہ ہبولٹ یونیورسٹی کی ڈیڑھ سو سالہ جوبلی کے موقع پر اشرف نے ”اُردو ادب میں سلاخ خالص روایات“ کے موضوع پر ایک ایسی فی البدیہہ پُر مغز تقریر کی کہ سامعین نے اسے بہت سراہا۔ اشرف کو بہت سارے تہذیبی مسائل سے دلچسپی تھی۔ مثلاً پٹھان اور منٹل حکمران طبقے کی تہذیب اس عہد کے ادب میں زندگی اور اخلاق کی عکاسی اور دورِ حاضر تک اُردو ادب کی نشوونما و فیوڈ ایسے موضوعات تھے جو ان کی خاص توجہ کا مرکز تھے۔ اسی طرح وہ مختلف علاقوں کے مسلمانوں کے رسم و رواج، تیوہاروں اور تقریبوں کے بارے میں مواد اکٹھا کر رہے تھے تاکہ وہ اس کا اندازہ لگا سکیں کہ ہندو اور بڈھ مت کے پیروؤں نے مسلمانوں کے طرز زندگی کو کس طرح متاثر کیا ہے۔ انھیں پیغمبرِ اسلام حضرت محمدؐ سے متعلق مروجہ قصے کہانیوں میں بھی دلچسپی تھی اور خاص طور پر اس بات میں کہ ہندوستان میں ان قصے کہانیوں کا کیا رنگ روپ ہو گیا ہے۔ اس مواد کی بنا پر وہ ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے لیکن زندگی نے اُن سے وفا نہیں کی۔ وہ تمام تہذیبوں کی قدر کرتے تھے۔ نہ کسی تہذیب کے طرفدار تھے اور نہ معذرت خواہ۔ اہلِ سامعیت اُن لکھتے ہیں:

”ہندوستانی تہذیب کا قدردان اشرف سے زیادہ کون ہو سکتا

ہے کہ ان کے رگ و پے میں ہندوستانی کا خون دوڑ رہا تھا؟

اسلامی تہذیب کا وکیل ان سے بہتر کون ہو سکتا ہے کہ انھوں نے

اس تہذیب کا سنجیدگی سے مطالعہ ہی نہیں کیا تھا بلکہ ان کے

دل میں اس کا اعتراف بھی تھا کیوں کہ اسلامی تہذیب نے عالم

انسانیت کی ہمیشہ بہا خدات انجام دی ہیں؛ اور کمیونسٹ ہونے

کے ناطے وہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتے تھے کہ ہر قوم اور فرسے

کی آزادی اور کلچر کے حامی اور مددگار ہوں۔“

اخلاقی محاسن

اشرف کی شخصیت کچھ ایسی دلنریب تھی کہ جو قریب آیا ان کا گردیدہ ہو گیا۔ مجھے خود اس کا

تجربہ ہے۔ دوسری عالمگیر جنگ کے دوران وہ جامہ نگر میں ایک خاص غرض سے کچھ عرصے کے لیے آئے تھے۔ وہ ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل پر ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے۔ جامہ نگر کے کتب خانے میں اس موضوع سے متعلق چند نایاب قلمی نسخے موجود تھے۔ اُن کا مطالعہ کارآمد ثابت ہو سکتا تھا۔ اشرف نے کام شروع کیا اور جوں جوں انھیں نئی باتیں معلوم ہوتیں، ہم لوگوں سے ان کے بارے میں گفتگو کرتے۔ اس سے ہماری نظر میں تازگی پیدا ہوئی اور ہم اُن کی ذہانت اور بصیرت کے قائل ہو گئے اور اس سے بھی زیادہ جس چیز نے ہمیں متاثر کیا وہ اُن کا مسٹر مضمیٰ نقطہ نظر اور جھڑی رویہ تھا۔ یوں تو وہ ہر لحاظ سے ہم لوگوں سے بالاتر تھے، کیا تجربہ اور کیا بات کیا زبان دانی اور کیا قادر الکلامی۔ ہر میدان میں وہ ہم سے کوسوں آگے تھے۔ مگر وہ ہماری بات کو پورا وزن دیتے اور اگر ان کے دلائل میں کوئی خامی ہوتی تو اُسے تسلیم کرنے میں انھیں قطعاً تامل نہ ہوتا۔ یہ رسمی انکسار نہیں، ذہنی دیانت داری کا ثبوت ہے۔

اخلاقی جرات، بڑی دل گردے کی چیز ہے۔ جس میں یہ خوبی جو اُسے اکثر نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ اشرف میں یہ بدرجہ اتم موجود تھی۔ کیسا بھی نازک موقع ہو، وہ کسی غلط رویتے یا طریقہ کار کی مخالفت سے نہیں چوکتے تھے۔ اس قسم کا ایک واقعہ میرے سامنے گزرا۔ یہ ۱۹۳۵ء کی بات ہے۔ جب اشرف ملی گڑھ یونیورسٹی میں تاریخ کے استاد تھے۔ اسٹوڈنٹس یونین کے زیر اہتمام یونین ہال میں ایک غیر معمولی جلسہ ہوا تھا، جس میں مولانا ظفر علی خاں کو بطور مہانہ خصوصی مدعو کیا گیا تھا۔ مولانا ان دنوں پنجاب کے ایک مشہور اخبار زمیندار کے ایڈیٹر تھے۔ اور ان کا شمار مسلمانوں کے بڑے لیڈروں میں ہوتا تھا۔ انھوں نے حالات حاضرہ پر تقریر شروع کی۔ وہ بہت جوشیلی اور جذباتی تقریر کا مادی تھے اور اپنے مخالفین پر طنز و مزاح کے تیکھے نشتروں سے وار کیا کرتے تھے۔ اس موقع پر مولانا نے کانگریس پارٹی اور گاندھی جی کو اپنا بدلتا ہوا گاندھی جی پر سٹے باری شروع کی اور ایک طنزیہ شعر پڑھا جو مجلسِ آداب کے غلات تھا۔ طلباء پر اس زمانے میں مسلم لیگ کا اثر غالب تھا۔ مولانا کی کھر بھائی اور شعلہ افشانی نے مجھے کوششیں کروایا تھا۔ اس ضمن میں مولانا کو ٹوکنا بافالت کرنا خطرے سے خالی نہیں تھا۔ جب تقریر ختم ہو گئی تو داد و تحسین کا یہ عالم تھا کہ تالیوں سے مارا مال گونج اٹھا مگر اس شور و غوغا میں بیکایک ایک آواز سنائی دی، جناب مددو! مجھے اجازت

دیجیے میں کچھ کہنا چاہتا ہوں۔ یہ اشرف تھے جو مجھے کو چیرتے تھے، دُائیں پر جا پہنچے۔ اور علیہ کو طالب کیا، اس ایوان کی بڑی شان دار نشستہ روایات ہیں۔ مولانا خود اس یونین کے اپنے زمانہ طالب علمی میں عہدے دار رہ چکے ہیں۔ لہذا انھیں خاص طور پر ان روایات کا لحاظ رکھنا چاہیے تھا۔ اشرف مشکل سے یہ چند جملے کہہ سکے تھے کہ ال میں بد نظمی پھیل گئی اور ان پر بہت سے طالب علم ٹوٹ پڑے۔ درتھا کہیں تشدد نہ کر بیٹھیں۔ غیرت ہوئی کہ اشرف کے چند ساتھیوں نے انھیں حلقے میں لے لیا اور ال سے باہر لے گئے۔

اشرف کے مادی وسائل کبھی اطمینان بخش نہیں تھے۔ اس لیے انھیں تنگی ترشی کی زندگی گزارنی پڑی۔ اس کے باوجود وہ بڑے خوددار اور غیور انسان تھے۔ غیروں سے تو دور نہ رکھی اپنے دوستوں تک سے مدد نہیں چاہی اور نہ ہی اپنے قدردانوں کی اعانت منظور کی۔ یہاں تک کہ تھکے و تھافت قبول کرنے میں بھی تامل نہ کرتے تھے۔ یہی نہیں، بعض اوقات ان کی بے نیازی حد سے گزر جاتی تھی۔ اس قسم کا ایک واقعہ بھی یاد آتا ہے۔ جب وہ ۳۷-۱۹۳۶ء میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے صدر دفتر میں کام کر رہے تھے تو بہت معمولی تنخواہ تھی۔ اسی دوران اٹاوا (یو۔ پی) کے طالب علموں نے انھیں اپنی کانفرنس کی صدارت کے لیے بلایا۔ جلسے کے بعد جب وہ واپس جانے لگے تو انھیں سفر خرچ کے طور پر ایک رقم پیش کی گئی۔ لیکن انھوں نے یہ رقم لینے سے انکار کر دیا اور کہا ”اس کی چندال ضرورت نہیں، اس لیے کہ اگر میرے پاس سفر خرچ کے پیسے نہ ہوتے تو میں یہاں کیسے آتا۔ میرے پاس ریل کا ایسی کاٹکٹ ہے۔ آپ مطمئن رہیے۔ اشرف کی خودداری کی ایک اور مثال جس کا تعلق میری ذات سے ہے۔ جب وہ کراچی جیل سے راجہ کوکر انگلستان پہنچے اور بیماری سے تندرست ملے، تو انھیں اپنے وطن (ہندوستان) واپس آنے کی خواہش ہوئی۔ جیسے ہی انھیں اس کی اجازت بھی مل گئی، مگر وہ آتے کیسے؟ جب کہ ان کے پاس سفر خرچ نہیں تھا۔ ان کے ملے گئے کے ایک قدیم دوست سید محمد ٹونگی نے یہاں چند احباب سے مطلوبہ رقم جمع کر کے انھیں بھیج دی۔ اس سلسلے میں مجھ سے جو کچھ بن پڑا، میں نے بھی کیا۔ ہندوستان واپس آنے پر جب اشرف کو کوڑی مل کالج دہلی میں ملازم ملے تو ایک دن مجھ سے ٹیلی فون پر کہا ”سلامت، میں مشرقی جرمنی بابل ہوں، لیکن روانہ ہونے سے پہلے تم سے ملنا ضروری ہے۔ چنانچہ وقت مقررہ پر اشرف میرے گھر

آگئے۔ مجھے کچھ حیرت ہوئی کہ ان کی بیوی فلس جو ہر وقت ان کے ساتھ سائے کی طرح رہتی تھیں، نہیں آئیں۔ کھانے سے پہلے اور کھانے کی میز پر مزے مزے کی باتیں کرتے رہے۔ جب واپس جانے لگے تو جیب سے دو سو روپے نکالے اور میری طرف بڑھا دیے اور کہا "تو سلامت" میں اتھاڑا قرضہ ادا کر رہا ہوں۔ میں بھونچکا سا رہ گیا اور میری زبان سے نکلا "کیسا قرضہ؟" بولے کہ ایک دوست کے ذریعے ابھی حال ہی میں مسلول ہوا کہ مجھے سفر خرچ کے لیے جو رقم لندن بھیج گئی تھی، اُس میں تم نے بھی لوگ دان دیا تھا۔ مجھے کچھ خفت سی محسوس ہوئی اور کہا "اب اس کی کیا ضرورت! ایک دوست کی خاطر اُس وقت جو کر سکتا تھا اپنا فرض سمجھ کر کر دیا۔ مجھے اب شرمندہ نہ کیجیے؟ کہنے لگے "بھئی میں جانتا ہوں کہ جامد والے کس شکل سے گذر اوقات کرتے ہیں۔ جب میں یہ رقم ادا کر سکتا ہوں تو کیوں نہ کروں۔ یہ تو تمھیں لینا ہی پڑے گی۔" یوں تو یہ ایک جھوٹی سی بات ہے مگر اس سے اشرف کے کردار اور اخلاق پر روشنی پڑتی ہے۔

اشرف کا دل بڑا اتھا۔ وہ معمولی سے معمولی آدمی کی قدر کرتے تھے۔ اس کی ایک نمایاں مثال یہ ہے کہ انھوں نے اپنی کہانی میں ایک روٹی والے کا قصہ بڑے عقیدت مندانہ انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"غلام حسین روٹی والا برسوں سے ایم۔ اے۔ او۔ کالج میں شہر سے بسکٹ لاکر بیچا کرتا تھا جس سال ترک ہوا تو اس کا ہنگامہ شروع ہوا اور ہم کالج سے نکالے گئے تو اس نے بھی ایم۔ اے۔ او کالج سے قطع تعلق کر لیا اور اب اس کا گزارہ صرف جامد کی فریب برادری کی بکری پر تھا..... مجھے یقین ہے کہ اگر اس کی بیوی نہ مری جاتی اور اُس کی بیٹی کی نگہداشت کرنے والا کوئی ہوتا تو وہ یقینی ستیہ گروہ میں شریک ہو کر جیل خانے چلا جاتا..... وہ بڑا دیندار اور نماز روزے کا پابند تھا..... غلام حسین کا معمول تھا کہ وہ اپنے بسکٹوں اور پیروں کا ٹوکرا لے کر آتا اور ہسپتال کے ایک کونے میں رکھ دیتا۔ اب جس کا جو جی چاہے ٹوکرا سے لے لے اور جتنے پیسے چاہے اس میں رکھ دے۔

نہ کوئی پہننے والا نہ کوئی دیکھنے والا۔ کوئی کہتا کہ میان غلام حسین تم ہماری
 کا حساب کیوں نہیں رکھتے تو ہنس پڑتا اور کہتا یہ سب مال ان لوگوں
 کی خدمت کے لیے ہے۔ حساب کس بات کا..... جب روٹن پاشا
 (جو انفرن کے ساتھ جاسوسی میں پڑے تھے) کو ایک خوشی نے جہاز کے
 سفر کی خوشخبری دی اور پاشا اُسے حج بیت اللہ کی بشارت سمجھے تو فکر
 غلام حسین کو ہوئی کہ اس فوجیان کے مصارف سفر کا انتظام کرنا
 چاہیے..... مصارف کے لیے پاشا کو کوئی دقت نہ تھی۔ مگر میں خدا
 کا دیا سب کچھ تھا۔ ایک دن میں نے دیکھا کہ غلام حسین روٹن پاشا
 کے پاس ایک تھیلی سے لے کر آیا اور انھیں پیش کر کے کہنے لگا
 میں نے زندگی بھر میں پانچ سو روپے جمع کیے ہیں آپ لے لیجیے....
 ارادہ میرا بھی تھا کہ حج کروں۔ چنانچہ میں نے ایک ایک روپیہ جوڑ کر
 یہ رقم اکٹھا کی ہے..... مگر میں اپنی بیٹی کو اکیلا چھوڑ کر نہیں جاسکتا۔
 اب آپ حج کو جا رہے ہیں تو میرے رویوں سے حج کر آئیے۔ میں کچھوں
 گا کہ میں نے ہی حج کیا ہے۔ پاشا نے یہ نذر قبول نہیں کی تو غلام حسین
 ابدیہ ہو گیا۔ اور اس کے خلوص و محبت اور اس کی ناداری کو دیکھ کر
 ہمارے دل بھی بھر آئے۔ سیاسی زندگی میں میں نے خلوص و قربانی
 کے بہت سے دعوے دار دیکھے، مگر غلام حسین جیسا مجھے نظر نہیں آیا۔

اگرچہ انفرن کیونٹ پارٹی کی ویسٹن کو بہت عزیز رکھتے تھے، مگر پارٹی کی کوتاہیوں کو
 کھلے دل سے مانتے تھے۔ ۲۴ اکتوبر ۱۹۶۰ء کو انھوں نے ایک نامہ نگار کے دریافت کرنے پر بتایا کہ
 کو دوسری عالمگیر جنگ کے دوران پارٹی کی غلطیوں کا اصل سبب یہ تھا کہ ہم ملک کے حالات کا صحیح
 تجزیہ نہیں کر سکے اور کانگریس اور مسلم لیگ کی لیڈر شپ کو معروضی طور پر سمجھنے میں ناکام رہے۔ نیز ہم
 اس ذہنی پرانگی کا شکار ہو گئے جو جنگی بحران اور کانگریس مسلم مشائش سے پیدا ہوئی تھی۔
 ہیرن معجزی نے انفرن کی زندگی کے عمرات کی صحیح فاشدہی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اشرف نے بے چینی کی زندگی گزاری۔ انھیں دو طاقتیں غفلت سمتوں میں کھینچتی رہیں۔ دانش وری کی چھبیں اور خدمتِ عوام۔ یہ ان کی زندگی کا آخری دور تھا، جب لگاتار سمندری طوفانوں کا مقابلہ کرنے کے بعد شاید وہ اپنی بندرگاہ پر پہنچ گئے ہیں۔ علمی تحقیق و جستجو کے میدان میں توقع تھی وہ بہت کچھ کریں گے اور یہ سماجی نظام میں تبدیلی لانے کی جدوجہد کا ایک اہم حصہ ہوتا۔ مگر افسوس کہ یہ نہ ہو سکا۔“

واقعی یہ بہت بڑا المیہ ہے کہ اشرف جیسا دانشور دل و دماغ کی صلاحیتوں کے باوجود اپنی علمی ہدشات کا کوئی معقول نتیجہ نہ دیکھ سکا۔ یہ اس سماج پر بھی ایک تکھا طنز ہے جو اپنے دانشوروں کو تنہا بھول بنا دے کہ وہ سماج کو وہ سب کچھ نہ دے سکیں جس کے وہ اہل ہیں۔ دراصل یہ فرد اور سماج دونوں کی محرومی ہے۔

پروفیسر محمد مجیب اپنی نگارشات کے آئینے میں --- سلامت اللہ

آدمی کی پرکھ اس کے کام سے ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا مقولہ ہے جو ہر آدمی پر اور ہر کام پر صادق آتا ہے۔ آدمی اپنے کام میں اپنی شخصیت کا رنگ بھرتا ہے۔ گویا اپنی ذات کا ٹھنڈے اپنے کام پر لگا دیتا ہے۔ کسی کاریگر کو بیچے، اس کی بنائی ہوئی چیز خود بولتی ہے کہ اس کا بنانا والا کیسا آدمی ہے، اس کی استعداد، اس کی ہنرمندی اور اس کا معیار حسن ہی نہیں، اس کی دیانت داری اور لگن کس درجے کی ہے۔ اس کا پتہ بھی اُس چیز سے ملتا ہے۔ کسی آرٹسٹ کی تخلیق کو دیکھئے تصویر ہو یا مجسمہ، اپنے خالق کے تصورات کا ہی نہیں، اس کی بھی عکاسی کرتا ہے کہ آرٹسٹ پر کون سا جذبہ طاری تھا۔ ادیب یا شاعر کی شخصیت کا کرشمہ اس کے فن پارے سے ظاہر ہوتا ہے۔ مگر یہ کلیہ بھی مستثنیات سے خالی نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی فن کار نے اپنی تخلیق میں اخلاقی اقدار کی بھرپور نمائندگی کی ہو، لیکن اس کی اپنی زندگی میں اُن کا فقدان ہو۔ دنیا اے ادب میں ایسی مثالیں مل جائیں گی جہاں کہنی اور کرنی میں جتنی تضاد ہے۔ تاہم اس سے بھی اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ فن کار کا دل و دماغ اقدار کا حامل تھا، ورنہ وہ ایسے موثر انداز میں اپنی تخلیق میں ان کا اظہار نہیں کر سکتا تھا۔ البتہ یہ اس کی معذوری ہے کہ خود ان پر عمل نہیں کر سکا۔ خوش قسمتی سے مجیب صاحب کا شمار اُن مصنفوں میں کیا جاسکتا ہے جن کی زندگی اور تصانیف میں ہم آہنگی ہے، اس حد تک کہ

کہا جاسکتا ہے کہ اُن کی تحریروں کی معنویت تک پہنچنے کے لیے اُن کی ذات سے متعارف ہونا ضروری ہے۔

مجیب صاحب نے متنوع موضوعات پر لکھا ہے جن کا تعلق مختلف علوم و فنون سے ہے۔ مثلاً تاریخ، فلسفہ، مذہب، عمرانیات، تعلیم، مصوری، فنِ تعمیر، ادب وغیرہ۔ وہ کسی زبان میں جانتے تھے۔ اُردو اور انگریزی کے علاوہ انھیں فارسی، جرمن، روسی اور فرانسیسی میں اچھی دست گاہ تھی۔ اُن کا مطالعہ وسیع اور مشاہدہ عینی تھا۔ اُن کے نزدیک زبان کی صحت تہذیب کی نشانی ہی نہیں، اس کا مطالبہ بھی تھا۔ گفتگو میں موزوں الفاظ کا استعمال اور صحیح تلفظ تو بچپن ہی سے اُن کی تربیت کا لازمی جزو تھا۔ وہ خود لکھتے ہیں :

”والد صاحب کو امراتھا کہ گھر کے تمام بچے ناشتے کے وقت ضرور حاضر ہوں۔ یہ موقع صحیح زبان بولنے اور سننے کے لیے مقرر تھا۔ اگر کوئی بچہ اپنے مافی الضمیر کو ادا کرنے کے لیے ناموزوں لفظ استعمال کرتا تو اُن کا حکم تھا کہ کوئی دوسرا بچہ موزوں لفظ بتائے۔ اگر تلفظ غلط ہو تو اُسے صحیح کر لے۔ اس سے مجھ میں یہ احساس پیدا ہوا کہ موزوں لفظ کا استعمال ایک اخلاقی حکم ہے۔“

اسی طرح خط کی پاکیزگی اور خوبصورتی کو بھی مجیب صاحب تہذیب کے احترام سے تعبیر کرتے تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :

”ایک چیز جس کے لیے میں ذاتی طور پر شکر گزار ہوں وہ یہ ہے کہ مجھے اُردو محرومت تبھی کھینے میں بدخط ہونے کی وجہ سے سزا دی گئی۔ اب میں محسوس کرتا ہوں کہ یہ سزا اس لیے نہیں دی گئی تھی کہ میں نے لاپرواہی دکھائی یا مجھ میں صلاحیت نہیں تھی بلکہ اس لیے کہ یہ تہذیب کی بے حرمتی تھی۔“

بعض نقادوں اور مبصرین کی رائے ہے کہ مجیب صاحب نے ادب کی غلامی صفت یا علم کی غلامی شاخ میں جو چیزیں پیش کی ہیں وہ معیاری نہیں ہیں۔ اس کا انھیں خود اعتراف ہے۔

”میں بہت سی چیزوں میں ناکام رہا۔ ریاضی، موسیقی، کاروبار، افسانہ نگاری، ڈراما نویسی، نظم و نسق Administration باغبانی۔ میں اپنے استاد کارمہوں منت ہوں جس نے تعلیم کی تھی کہ برابر کوشش کرتے رہو۔“ یہاں استاد سے آر۔ٹی۔ ڈبلی کی ذات ہے، جو کمبرج پری پریٹری اسکول، دہرہ دون کے پرنسپل تھے اور جن کی تعلیمات سے عجیب صاحب اپنی تعلیم کے ابتدائی دور میں بہت متاثر تھے۔ انھوں نے سکھایا تھا کہ ناکامی کے باوجود بار بار کوشش کرتے رہو۔

ایک اور بات۔ عجیب صاحب کی طبیعت میں انفرادیت اور تنہائی پسندی کے عناصر خاصے نمایاں تھے۔ اس کا ذکر ان کی تحریروں میں جا بجا ملتا ہے اور یہ مشورہ اپنے ساتھیوں کو بھی وقتاً فوقتاً دیتے رہتے تھے۔ جامو کی کہانی (۱۹۶۴ء) کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں :

”میں برابر یہ محسوس کرتا رہا ہوں کہ میں ایک ایسے ادارے اور ایسے کاموں کے بارے میں لکھ رہا ہوں جو مجھ سے دور نہیں، تو کسی قدر الگ ضرور ہیں۔ اپنی طبیعت کو دیکھتے ہوئے میں اس ذہنی علیحدگی کو غلط یا بُرا نہیں سمجھتا بلکہ شاید اسی علیحدگی کی بدولت میں اپنا توازن کھوئے بغیر جامعہ میں اڑتیس برس گزار سکا۔“

لیکن یہ بے تعلقی ایسی نہیں تھی کہ اپنے فرائض منصبی کی انجام دہی میں رکاوٹ ڈالتی۔ ڈاکٹر ذاکر صاحب کے بارے میں لکھتے ہوئے ذکر کرتے ہیں :

”وہ شروع کے پانچ چھ سال جب میں جامعہ میں تھا اور نہیں بھی تھا، جب ڈاکٹر صاحب کی مشکلوں اور پریشانیوں کو دل پر اثر لے بغیر دیکھتا تھا، کاموں میں حصہ لیتا تھا، مگر مجبوری سمجھ کر... پھر وہ زمانہ آیا جب اپنی بے تعلقی پر غم آنے لگی اور میں نے دفتری کاموں میں شرکت کی اجازت چاہی۔ اُس وقت سے میری تربیت شروع ہوئی۔“

اس کے باوجود عجیب صاحب نے جامعہ کو کبھی اپنی زندگی کا اور حصہ سمجھنا نہیں بنایا جیسا کہ بعض کارکنوں کا طرہ امتیاز تھا۔ حالانکہ ان لوگوں کے خلوص اور لگن کے وہ بڑے مددگار تھے، مگر انھوں نے خود اپنی ذہنی علیحدگی کا رویہ برقرار رکھنے کی کوشش کی۔ اس کا سائدہ یہ ہوا کہ ایک طرف وہ جامعہ

کے معاملات پر معروضی طریقے سے غور و فکر کر سکتے تھے اور دوسری طرف جامعہ کے علاوہ دُنیا کے مسائل میں دلچسپی لے سکتے تھے کہ یہ ہر مہذب شخص کا منصب ہے۔

شاید یہ علیحدگی پسندی کا رویہ ہی تھا کہ عجیب صاحب ایسا قابلِ قدر اور اتنی بڑی مقدار میں لٹریچر پیش کر سکے۔ ورنہ اُن کی گونا گوں مصروفیتیں اور جامعہ کے اُلجھے ہوئے پریشان کُن مسائل بھلا کب موقع دیتے کہ اپنے ذہن کو تصنیف جیسے تخلیقی کام پر مرکوز کر سکتے۔ انگریزی زبان میں اُن کا شاہکار انڈین مسلمز اور اُردو میں ان کی معرکہ الّار تصنیف روسی ادب ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی سوانح عمری (انگریزی) بھی ان کی تلاش جستجو اور تحقیق و تجزیہ کا ثبوت ہے۔ پھر ان کے بہت سے مضامین، تقریریں اور خطبے ہیں جو کسی نہ کسی ادارے کی فرمائش پر وقتاً فوقتاً لکھے گئے اور مختلف رسائل میں شائع ہوئے بعض کو کبجا کر کے کتابی شکل دی گئی۔ ایسا ہی ایک مجموعہ

Educational and Traditional Values کے نام سے اور دو مجموعے نگارشات اور دُنیا کی کہانی کے ٹائٹل کے ساتھ شائع ہوئے۔ اس کے علاوہ عجیب صاحب نے کالج کے طلباء کے لیے سیاسیات اور تاریخ پر اُردو اور انگریزی میں نصابی کتابیں لکھیں۔ انھیں نہ صرف ڈراما نویس کا شوق تھا بلکہ اسٹیج پر دکھانے کا بھی۔ ہر بات کاری کے فرائض وہ خود انجام دیتے تھے۔ ان کے چھوٹے بڑے سات ڈرامے شائع ہوئے اور اسٹیج پر پیش کیے گئے۔ انھوں نے کئی زبانوں سے اپنی پسندیدہ نظموں کا انتخاب کر کے اُردو میں اُن کا منظوم ترجمہ بھی کیا۔ مرزا غالب کے منتخب کلام کا انگریزی ترجمہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔

یہ مضمون عجیب صاحب کی چند اہم نگارشات کے مطالعے پر مبنی ہے۔ ان کے تمام علمی اور ادبی سرمائے کا احاطہ کرنا ممکن نہ تھا۔ تاہم جو کچھ میاں پیش کیا جا رہا ہے، خیال ہے کہ وہ مصنف کی شخصیت کے خدوخال نمایاں کرنے کے لیے کافی ہے۔

عجیب صاحب کی تحریروں سے انسان کا ایک ایسا تصور ابھرتا ہے جس کی زندگی صرف مادی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے نہیں بلکہ ان اقدار کی خدمت کے لیے ایک مسلسل جدوجہد ہے جو آدمی کو دوسرے جانداروں سے ممتاز کرتی ہیں۔ ان قدروں کی نشوونما ارتقاءِ انسانی کے ساتھ ساتھ ہوتی رہی ہے اور تمام تمدن دُنیا میں ان کو تسلیم کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ وہ لوگ بھی

جو تہذیب و تمدن کی ترقی میں پیچھے رہ گئے ہیں ان اقدار کو کسی نہ کسی شکل میں مانتے ہیں۔ عجیب صفا کے نزدیک اقدار کو روایتی اور جدید قدروں میں تقسیم کرنا بے سنی ہے۔ اس سلسلے میں وہ سوال اٹھاتے ہیں ”کیا ہمارا عمل ان اخلاقی اور نفسیاتی قوتوں کے تابع نہیں جو ہمیشہ سے انسانی اعمال کو متعین کرتی رہی ہیں؟ تو پھر ہم اقدار کو روایتی اور جدید دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر کے اقدار کے وجود پر ہی شبہ کر رہے ہیں۔“ حق یا سچائی، خیر یا اچھائی، حسن یا خوبصورتی ایسی قدریں ہیں جو زمانہ قدیم سے انسان کو عزیز رہی ہیں۔ فرد کی ایمان داری، فراخ دلی، دردمندی، غم گزاری کی ہمیشہ قدر کی گئی ہے۔ مساوات، آزادی اور انصاف کے لیے انسان برابر جدوجہد کرتا رہا ہے۔

آئیے اب عجیب صاحب کی تحریروں کا ایک سرسری جائزہ لیں۔

عجیب صاحب نے اپنی تصنیف روسی ادب میں انقلاب سے پہلے کے ادب کا احاطہ کیا ہے۔ اس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں :

”سیرت کی دلفریبی اکثر صورت سے نہیں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن جسے حقیقت کی جستجو ہو اسے ان ظاہری باتوں کے پھندے میں نہ پڑنا چاہیے اور یہ نہ بھونکا چاہیے کہ اس کا مقصد تلاش کرنا اور پانا ہے۔ اعتراض کرنا اور مایوس ہو جانا نہیں۔ روسی ادب کی تاریخ صرف اسی اُمید پر لکھی جا رہی ہے۔“

روسی فطرت میں انفرادیت اور تنہائی پسندی نمایاں ہے۔ اس کا عکس روسی ادب میں بھی نظر آتا ہے :

روسی کو اپنی ذات کا احساس بہت ہے۔ فطرتاً تنہائی پسند ہونے کی وجہ سے وہ اُن روحانی تکلیفوں کو بخوبی برداشت کر سکتا ہے جو تنہائی کی شدت کا لازمی نتیجہ ہے۔ لیکن تنہائی کی شدت نے اس کی طبیعت کی ہم آہنگی اور توازن میں فرق ضرور ڈالا ہے جو اس کے لیے کسی طرح ناممکن مندرجات نہیں ہوا۔ انسان کو اپنی ذات کا احساس ضرور ہونا چاہیے۔ لیکن اگر یہ احساس اُسے عملی زندگی کی طرٹ مائل

ذکرے یا عمل زندگی میں اس کی مدد نہ کرے تو وہ طبیعت کی خامی یا
ذہن کی بیماری ہے محض قوتِ مشاہدہ کی معجز نگاری نہیں۔

مجیب صاحب کا خیال ہے :

”انفرادیت کی وجہ سے روسی دماغ میں زندگی کے مسائل پر تنقید کرنے
کے لیے بہت سامان ہے، تخلیق اور تعمیر کے لیے کچھ بھی نہیں۔ اسی لیے
روسی ادب میں تالستانی کی چند تصانیف کے علاوہ تشکیلِ زندگی کی کوئی
کوشش دکھائی نہیں دیتی۔ دراصل تشکیلِ زندگی کے لیے قومیت کا
احساس لازمی ہے جس میں انفرادیت پسندی رکاوٹ ڈالتی ہے۔“

یوں تو مجیب صاحب بذاتِ خود تنہائی پسند تھے اور انفرادیت کے دلدلہ، لیکن وہ اس کے
منفی اثرات کا شعور رکھتے تھے۔ ہندوستان میں بھی اسے روایتی قدر کی حیثیت حاصل رہی ہے۔
نہت اور گفتگو کی خواہش کو کمزوری سمجھا جاتا ہے۔ آدمی کو اپنے فن کی دنیا میں مگن رہنا چاہیے۔
یہ روایت بہت قدیم ہے۔ مجیب صاحب کا خیال ہے کہ اس روایت میں بہت کم حقیقت ہے جیسا کہ
اس خواب میں کہ مچھلی خشک زمین پر زندہ ہے۔

گورکھ کے ادبی کارنامے کے بارے میں مجیب صاحب لکھتے ہیں :

”گورکھ نے انسانیت کا جو جو ہر دریافت کیا ہے، وہ انسانی ہمدردی
ہے، ایک جدوجہد جو انسانیت کی تاریکی کو اسی طرح ریزہ ریزہ
کر دیتا ہے جیسے بجلی کالی گٹھاؤں کے اندھیرے کو۔“

اس حقیقت سے انکار کرنا مشکل ہے کہ انسانی زندگی میں رجائیت اور یاسیت دونوں کا
حصہ ہے۔ جب انسان یاسیت کے اندھیرے سے رجائیت کے اُجالے میں نکلتا ہے، تو وہ اس کی طرح
ہرتی ہے۔ دستوکی کے ادبی کارنامے کا جائزہ لیتے ہوئے مجیب صاحب لکھتے ہیں ،

”ذہن اور دل کی بیماریاں، مایوسی اور بے کسی کی وہ نغصا جس میں
معلوم ہوتا ہے کہ دستوکی کا تصور ایک زخمی پرندے کی طرح پھٹ پھڑپھڑا
رہا ہے، دراصل امید اور کامیابی اور نکل بیا بلند پروازی کی

تہمید ہے۔ یہ ایک ایسی منزل ہے جس سے گزرنا ہر ذی حس انسان کے لیے لازم ہے، اور جس سے گزر کر ہم انسانیت کا جلوہ دیکھ سکتے ہیں۔“

امراؤ جان ادا جسے مرزا ہادی رتوانے اپنے ناول کا مرکزی کردار بنایا ہے، ایک ناپٹے گا والی طوائف تھی۔ اس کے کردار میں عجیب صاحب کو انسانی عظمت دکھائی دیتی ہے جو اس نے آزادی کی بدولت حاصل کی ہے :

”ہمیں عظمت، وقار، طبعی پاک نفسی اور ماحول سے بے تعلقی کے اس گہرے تاثر کو سمجھنا ہوگا جو وہ ہمارے دل پر قائم کرتی ہے۔ ایسی بے تعلقی جس نے نہ صرف زندگی کے نشیب و فراز سے نکلنے میں اس کی مدد کی ہے بلکہ جس میں بھرپور روحانی خوبی بھی شامل ہے۔۔۔۔۔۔ کچھ کی بہت سی تعلیموں میں سے کم از کم ایک تعلیم ضرور صحیح ہے۔ اور وہ ہے اسی کی کی ہوئی ترین یعنی کلچر کا تعلق دماغ سے ہے، جو آزادانہ و بغیر کسی تعصب کے) ساری دنیا کا جائزہ لیتا ہے۔ دنیا جس میں پاک دہنی ترغیب گناہ کی تید میں ہے اور کفارہ گناہ کے ختم و ابرو کا منتظر!“

آزادی خیال اور آزادی عمل فرد کی روحانی ترقی کے لیے ہی نہیں تہذیب و تمدن کی بقا وروج کے لیے بھی ضروری ہے۔ عجیب صاحب کو انفرادی آزادی کی اہمیت کا احساس بچپن ہی ہو گیا تھا۔ جب انھیں اپنے خدمت گار اور امانتی رمضان علی کے ساتھ رہنے کا موقع ملا۔ وہ لکھتے ہیں ”مجھے آزاد زندگی کا تصور ہو ہی نہیں سکتا تھا (اگر میں رمضان علی سے مانوس نہ ہوتا) کیوں کہ میں رمضان کے سوا اور کسی شخص کو نہیں جانتا تھا، جو صرف وہ کرے، جو چاہتا ہے اور اسے بے شمار چیزیں کرنے کا شوق تھا۔“

عجیب صاحب بندھے کے قواعد و ضوابط کا سہارا لے کر چلنے والی طبیعت کو کمزور قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ وہ آزادی سے گھبراتے ہیں اور اس طبیعت کو سہا رہتے ہیں ”جو قواعدوں سے اوپر اٹھ کر نئی انسانیت اور نئی زندگی کے خاکے بناتی ہے، رد کرتی ہے اور پھر بناتی ہے۔“ مہذب آدمی کی ایک علامت اس کا احساس آزادی ہے۔ وہ خوف سے آزاد ہوتا ہے۔ ”لہذا وہ ان تمام نفسیاتی

جہاں یا موانعات سے آزاد ہوتا ہے جن کی وجہ سے ہم دوسروں کی منسلح و بہبود، خواہشوں اور دلچسپیوں یا مفادات کا احترام نہیں کر پاتے۔ اُس میں سمجھ بوجھ ہوتی ہے، بے لاگ اندازِ نظر ہوتا ہے اور وہ اُمید کا دامن بھی نہیں چھوڑتا۔ اس کے لیے زندگی کا مزہ اس اندازِ نظر میں ہے، جس سے وہ دنیا کو دیکھتا ہے۔ ”جامعی سطح پر اگر آزادی کا فقدان ہو تو انسانی زندگی گھٹ کر رہ جاتی ہے۔ سرمایہ داری کو عجیب صاحب ایک ایسا ہی نظام سمجھتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

”اب دولت نے دوسروں کی محنت اور ضروریات سے نامدہ اٹھانے کے لیے ایسے ڈھنگ نکالے ہیں جو غلامی کے پرانے طریقے سے بہت زیادہ کارآمد ہیں۔ آج کل کے غلام اپنے آقاؤں کے لیے زیادہ سے زیادہ محنت کرتے ہیں اور بجائے اس کے کہ کھانے پینے کا ذمہ آقاؤں پر ہو، وہ اپنے آقاؤں کی بنوائی ہوئی چیزیں خرید کر اُن کی دولت دن دوئی رات چوگنی کرتے رہتے ہیں“

عجیب صاحب آزادیِ خیال اور آزادیِ عمل میں انسانی ضمیر کو حکم کا درجہ دیتے ہیں، جہاں تک اُن کے نزدیک مذہبی معاملات میں بھی ضمیر کی کارفرمائی ہونی چاہیے۔

”اگر اسلام کا منصب صرف انسانوں کو متحد کرنا ہے اور اُن میں تفریق پیدا کرنا نہیں ہے، تو ہمیں ہر مسلمان کو آزاد چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ اپنے ضمیر کے مطابق طے کرے کہ مسلم اور غیر مسلم کا فرق قائم رکھنا کس حد تک ضروری یا مناسب ہے۔ اور ہمیں یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ مسلمانوں کا ضمیر ہی یہ طے کر سکتا ہے.... اسلام کا اصل منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ملت کا ہر فرد اپنے ارادے سے ملت کو قائم رکھے، یہ نہیں کہ ملت ہر فرد کے ارادے کو سلب کر لے۔“

ایک بات کا اعادہ ایک اور جگہ کرتے ہیں :

”اگر تاریخِ عالم سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غیر مسلم اسلامی اصولوں کو عمل میں لاسکتے ہیں تو ہمیں سوچنا چاہیے کہ ہمیں اپنے ضمیر کو

گواہ اور رہنما بنا کر موجود سماجی اور سیاسی حالات میں کیا کرنا چاہیے۔“

اسی طرح سیکولرازم کے بارے میں لکھتے ہیں :

”صاحب فکر و نظر کو سیکولرازم کے مثبت پہلو پر زور دینا چاہیے، چند لفظوں میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ ہے فرد کے ضمیر کی خود مختاری کا مسئلہ..... یہ فرد کا ضمیر ہے جسے بیدار کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک شہری کو جس کا ضمیر خردوار اور سرگرم ہے، یقین دلانا چاہیے کہ پورے سیاسی اور سماجی نظام کا وجود اور اس کی صحت اس بات پر منحصر ہے کہ اس میں ایسی لیاقت اور ہمت ہو کہ وہ اخلاقی نظریں قائم کر سکے۔ صرف ایسی ہی نظیروں کی بنیاد پر سیکولرازم کی عمارت کھڑی کی جاسکتی ہے۔“

کسی بات کو مان لینے سے پہلے اُسے عقل کی کسوٹی پر پرکھنا ایک ایسی قدر ہے جس کی اہمیت نہ صرف تعلیمی عمل میں تسلیم ہے بلکہ زندگی کے ہر معاملے میں۔ اس اصول کو عجیب جتانے اپنی تحریروں میں بار بار دہرایا ہے۔ دینی تعلیم کے سلسلے میں لکھتے ہیں :

”زبان سے ایسی بات کہلوادینا جسے عقل سمجھ نہ سکے تعلیم کا صحیح طریقہ نہیں ہے۔ مذہب بھی اس طرح سکھایا جاتا ہے کہ وہ زبان پر رہے عقل کو حرکت نہ دے یا دماغ پر ایمان پیدا کرے اور دل اس سے متاثر نہ ہو یا دل بے قرار ہو جائے اور عقل کو مختل کر دے.... طبیعت میں انتشار اور عمل میں تضاد ہو تو انسان کو کبھی سچی مسرت نصیب نہیں ہوتی۔“

اپنے دُرائے انجام میں عجیب صاحب نے بہت موثر اور عبرت ناک انداز میں دکھایا ہے کہ عقل کو بالائے طاق رکھ کر آدمی کس طرح توہم پرستی کا شکار ہو جاتا ہے، جھوٹے مولویوں اور نیکی صوفیوں کے پھندے میں پھنس کر نہ صرف دولت ضائع کرتا ہے بلکہ جان سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔

مجیب صاحب نے تہذیب کی بابت بہت کچھ لکھا ہے۔ بچہ گھر سے تہذیب یکھنا شروع کرتا ہے۔ اُسے خیر و شر، نیکی اور بدی، اخلاقی احکامات اور ممنوعات کا احساس موقع موقع پر دلایا جاتا ہے۔ اس بارے میں مجیب صاحب اپنے ایک ذاتی تجربے کا ذکر کرتے ہیں "مجھے دوسروں کی خوشی میں خوشی ہے اور اُن کی کامیابیوں میں جو اطمینان محسوس ہوتا ہے وہ دراصل میرے والد کی دین ہے۔" دوسروں کے غم کو اپنا غم بنالینا خاصہ مشکل کام ہے۔ تہذیب و اخلاق میں اس کا بڑا درجہ ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے مجیب صاحب نے اس خوبی کا خاص طور پر ذکر کیا ہے :

"ذاکر صاحب کا منصب یہ تھا کہ جدید طریقے پر سوچنے اور عمل کرنے کے ساتھ پُرانے صوفیوں کے طریقے پر ہر دیکھی کو اپنا دکھ بیان کرنے کا موقع دیں اور یہ کام اتنا ناگوار اور بظاہر عقل کے خلاف ہے کہ اُسے وہی انجم دے سکتا ہے جسے بے پناہ صبر، بندوں کی محبت اور خدا کے خوف سے لبریز دل حلا کیا گیا ہو.... یہ کوئی نہیں جانتا کہ...."

کتنے لوگوں کے غم کو انھیں اپنا غم بنانا پڑا۔"

فرد کی تہذیب میں کام اور خاص کرایے شکل کام کی اہمیت جتانے کے لیے جو دوسروں کے لیے فائدہ مند ہو، اس گرد افلیس بورن کی مثال پیش کرتے ہیں۔ (یہ ایک جرمن خاتون تھیں جنھوں نے جامعہ کی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کر دی) ان کے بارے میں کہتے ہیں:

"ان کو سب سے زیادہ مرغوب وہ کام تھے جو نئے ہوں، شکل مہل نہیں کرنے والے کم ہوں مگر جو انسانیت اور اخلاق کے لیے خاص اہمیت رکھتے ہوں۔ لوگ ایسے کاموں کی ذمہ داری لینے سے بچتے ہیں، اس لیے کہ اس میں جان کھپانا پڑتی ہے اور ان سے روحانی تسکین کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔"

مجیب صاحب کے نزدیک قومی سطح پر تہذیب اور ملک گیر میسر ہے۔ یونانی تہذیب کے سلسلے میں سکندر اعظم کی مہمات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”اصل میں تہذیب اور ملک گیری، ایمان داری اور دنیا داری کا ساتھ ہوتا بڑی شکل ہے۔ تہذیب پھیلانے کا دعویٰ وہ تمام قومیں کرتی ہیں جنہیں ملک گیری اور مکرانی کا فن آتا ہے۔ مگر اس اندھیری میں جو ملک گیری ہمیشہ ڈھاتی ہے، تہذیب کا چراغ بھلا کیب جل سکتا ہے اور اگر جلا بھی، تو اس کی روشنی کتنوں کو رستہ دکھا سکتی ہے۔“

اسلامی تہذیب میں عجیب صاحب کو جو چیزیں پسند ہیں، ان کی نشان دہی اس طرز

کی ہے :

”یہ مانتے ہوئے کہ مسلمانوں سے پہلے دنیا ترقی کر چکی تھی اور ان کی تہذیب کے اس دور کے بعد بھی کرتی رہی..... عرب اپنے ساتھ ایک دولت لائے تھے جو اس وقت کہیں موجود نہیں تھی..... یہ دولت کیا تھی؟ آزادی کا ایک نیا اصول، انسانیت کا تصور، علم حاصل کرنے کی دھن، زندگی کو ترقی دینے کا شوق اور اس تمام سرمائے کو جو قدرت نے آدمی کے دل اور زمین کے سینے میں بھرا ہے کام میں لانے کا حوصلہ۔“

ہندوستان میں مسلمانوں کا تہذیبی رد کیا تھا اس بارے میں لکھتے ہیں :

”ہندو مسلمانوں کے میل ملاپ سے کوئی نیا مذہب بنا اور نہ بننا چاہیے تھا لیکن جیسے صنعت، فن تعمیر، موسیقی اور دوسرے فنون لطیفہ میں دونوں کے مذاق نے مل کر ایک معیار قائم کیا۔ جیسے دونوں کے میل ملاپ نے گفتگو اور صحت کے معیار مقرر کیے، ویسے ہی ان کے دلوں نے مل کر ایک نیا تصور بنایا جس کے سامنے سب کے سر جھکے تھے۔“

ایک تہذیب کسی دوسری تہذیب کی نقالی کے بل بوتے پر فروغ نہیں پاسکتی۔ قومی تہذیب اپنی سرزمین سے غذا حاصل کر کے ہی فطری نشوونما کے مراحل طے کر سکتی ہے۔ اس نکتے کی دلیل آفر پر عجیب صاحب روسی تہذیب کا حوالہ دیتے ہیں: ”روسی ریاست نے یورپ کی پیروی میں عظمت اور اقتدار تو بہت حاصل کیا، لیکن انھوں نے تقلید میں روسی قوم نے اپنی شخصیت کم کر دی، جو اس

کی روحانی اور اخلاقی زندگی کے لیے نہایت مہمک ثابت ہوا۔ اس نے دنیا کی نعمتیں تو سب جمع کر لیں لیکن دل کی وہ کیفیت ہو گئی کہ کسی بات میں مزہ نہ رہا۔ تقلید سے تہذیب کی تلخ کاری تو کی جاسکتی ہے لیکن اندر سے وہ کھوکھلی رہتی ہے۔ ”یورپی تہذیب روس میں بالکل سہل رہی“ اس لیے کہ روسیوں نے لباس اور طرز معاشرت بدلاتھا، ان کی طبیعتیں وہی رہیں دل وہی رہے۔“

قومی یک جہتی ہمارے ملک میں خاص طور پر ایک پیچیدہ مسئلہ بن گیا ہے۔ اس موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے مختلف تدابیر کھائی گئی ہیں۔ مجیب صاحب کا خیال ہے کہ اس کے لیے ”ہم اپنی توجہ افراد پر مبذول کریں۔ ہمیں قومی یک جہتی کا مرکزی نقطہ فرد ہی کو قرار دینا چاہیے۔ وہی اپنی بساط بھر اپنے عوام اور اپنے ملک، اپنی تاریخ اور تاریخ کے پیدا کردہ حالات سے اپنے کو ہم آہنگ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔۔۔۔۔ قومی یک جہتی نتیجہ ہونا چاہیے آزادی کے احساس کا“ اس خدمت کا جو مشترک مفاد کے اعلیٰ ترین مظاہر کی راہ میں کی جائے اور اس حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینے کا کہ اپنے ہموطنوں سے تعاون کر کے ہم میں سے ہر ایک خود اپنی اصلی شخصیت کی تکمیل کر رہا ہے۔“

تعلیم کے کسی موضوع پر لکھنے یا کہنے کی جب فراموشی کی جاتی تھی تو عجیب محسوس اکثر کرتے تھے کہ تعلیم ہر مضمون نہیں، میں تو تاریخ کا طالب علم ہوں۔ مجھے ہی انھوں نے فلسفہ تعلیم یا فن تعلیم کا یہی مطالعہ نہ کیا ہو مگر وہ تعلیم کے مسائل میں گہری دلچسپی رکھتے تھے اور ایک دانش ور کے ناطے ان پر غور و فکر کرتے تھے اور جب کچھ لکھتے تھے تو اس میں وزن ہوتا تھا۔ چنانچہ ان کے تعلیمی مضامین اور خطبات، جن کی خاصی تعداد ہے، تعلیم سے عام دلچسپی رکھنے والوں کے لیے ہی نہیں، بلکہ ماہرین تعلیم کے لیے بھی دعوتِ فکر کا سامان مہیا کرتے ہیں۔ ان کی ان تحریروں میں ایک خوبی صاف طور پر دکھائی دیتی ہے کہ وہ بے ضرورت لغافی سے پاک ہیں جو تعلیم کے دعویدار اکثر اپنی کم علمی یا بے علمی کو چھپانے کے لیے استعمال کرتے ہیں اور موٹی موٹی وقتی اصطلاحات کا سہارا لے کر مطمئن ہو جاتے ہیں کہ ایک عالمانہ پیش کش کر دی۔ مجیب صاحب کی یہ تحریریں بڑی متنوع ہیں۔ کبھی غنی طلبہ تھے ہیں تو کبھی نوجوان طلباء اور بعض تحریریں خصوصاً ماہرین تعلیم کے لیے ہیں۔

بھولے بچوں کو یہ سمجھانے کے لیے کہ وہ اچھے شہری کیسے بن سکتے ہیں، مجیب صاحب نے

پرائمری اسکول کے بچوں کو مخاطب کیا:

”آپ کو تعلیم اس لیے دی جاتی ہے کہ آپ اچھے شہری بن سکیں،
آپ کی محنت اور قابلیت سے ملک اور قوم کو فائدہ پہنچے۔ اچھے شہری
اپنے لیے کام سوچتے ہیں، جن سے جماعت کی کوئی ضرورت پوری ہو
اور اگر انھیں اچھی تعلیم دی گئی ہو تو وہ جماعت کو فائدہ پہنچانے کی کوئی
نئی تدبیر کر لیتے ہیں۔ لیکن اچھے شہری یہ بھی چاہتے ہیں کہ ان کی
جماعت ترقی کرے۔ وہ ہر کام اس ارادے سے کرتے ہیں کہ ان کی
جماعت بہتر سے بہتر ہو جائے۔“

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے بطور تقسیم اسناد (دسمبر، ۱۹۹۵ء) کے خطبے میں تعلیم اور سیاست
کے رشتے کے بارے میں کہتے ہیں:

”تعلیم گاہوں کا میدانِ علم کی دُنیا ہے، سیاست کی دُنیا انہیں
ہے۔ ان کو سیاسی مصلحتوں کا پابند ہونے کے بجائے حالات کو اس
بلندی سے دیکھنا چاہیے جہاں سے زمانہ مصلحتوں کا پس منظر نہیں معلوم
ہوتا بلکہ مصلحت کو خود زمانے کا پس منظر بنا دینا ممکن ہوتا ہے۔ اس
کی وجہ سے وہ (تعلیم گاہیں) زندگی کے مسائل سے دور نہیں ہو جاتی
ہیں، مسائل کے سمجھنے کی وہ استعداد پیدا کرتی ہیں جس کی بدولت جماعتوں
کے وقتی جذبات اور اصل طبیعت، عارضی کیفیتوں اور مستقل میلانات، سیاسی
مصلحت اور اخلاقی اصول، حکومت کی پالیسی اور قومی مفاد میں تمیز کی
جاسکتی ہے، اور ایسی نا عاقبت اندیشی کی عادت ڈالی جاسکتی ہے
جس کے سامنے زمانہ سازی کا سر جھک جاتا ہے۔“

اسی خطبے میں طالب علموں کو چھوٹے سے چھوٹے کام کو سلیقے سے کرنے کا مشورہ دیتے ہیں جس پر وہ اکثر نڈ
دیا کرتے تھے:

”سلیقے سے کام کرنے کا مطلب ہے کام کا حق ادا کرنا۔ آپ کے لیے

شاید سوراؤں کے حوصلے دل میں دکھنا زیادہ آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ آپ روزمرہ کے چھوٹے چھوٹے کاموں کی طرت توجہ کریں اور دیکھتے رہیں کہ آپ نے انھیں کس خوبی یا خرابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ درجہل یہی چھوٹے چھوٹے کام آدمی کی شخصیت کو ایک شکل دیتے ہیں۔ اس شکل میں حسن پیدا کرتے ہیں۔ انہی کی بدولت ایسا ہوتا ہے کہ آدمی اپنے نام کی وجہ سے نہیں اپنے کام کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے اس کا ضمیر اس درجہ بیدار ہو جاتا ہے کہ اپنے کسی حکم کو ٹالنے نہیں دیتا۔ جب ضمیر کا حکم چلنے لگتا ہے، تو چھوٹے اور بڑے، ادنیٰ اور اعلیٰ کام میں فرق نہیں کیا جاتا۔ سب ایک میار کے مطابق محنت اور سلیقے سے کیے جاتے ہیں.... یہی ہے آدمی اور کام کی دوستی جو ایک دفعہ پیدا ہو جائے تو پھر بڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ آدمی اور آدمیت کی دوستی، آدمی اور خدا کی دوستی بن جاتی ہے۔“

باسمیریل لیکچر کے دوران مجیب صاحب نے سینٹرل انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن (دہلی) جیسے تحقیقی کام کرنے والے ادارے کے منصب کی نشاندہی اس طرح کی کہ اس ادارے کو چاہیے کہ اپنے تجربے کو، اپنے موضوعی طریقہ کار کو روایتی مسائل کے بجائے بعض بنیادی مسائل کے مطالعے کے لیے وقف کر دے۔ مثلاً انسان اپنی ذات کا عنوان کیسے حاصل کرتا ہے، واردات قلبی کا کشف کیوں کر ہوتا ہے، خود بانگش کی عمل کی ماہیت کیا ہے، روح کی تخلیق قوتیں کس طرح بروئے کار آتی ہیں وغیرہ۔ اس قسم کے مطالعے کی بنیاد پر فلسفہ تعلیم پرکتا میں لکھی جاسکیں یا نہ لکھی جاسکیں، مگر یہ ادارہ اپنے مقصد کو پورا کر سکے گا۔ اگر تعلیم پانے والے استاد یہاں سے فرد کے وقار و عظمت کا تصور لے کر جائیں اور انھیں اس ضرورت کا احساس ہو جائے کہ حکمت اور دانائی کے سرچشموں کی تلاش کتابوں میں نہیں، انھیں اپنے اندر کرنی چاہیے۔ ایسی دانائی جو اندوہ و غم کو توانائی کا وسیلہ بناتی ہے اور محبت کا سوت اگر کافی بڑا ہو تو اس سے ایک نیا انسان جنم لیتا ہے (تو بگھٹا چاہیے کہ انسٹی ٹیوٹ نے اپنے کام کا حق ادا کر دیا)۔

محبب صاحب کے نزدیک تعلیم کو دو کام کرنے چاہئیں۔ ایک یہ کہ وہ غور و فکر کو فروغ دے اور ایسے عقائد کی تلاش کرے جو فرد کے لیے ذاتی طور پر اطمینان بخش ہوں اور سماج کے لیے مفید۔ دوسرا کام یہ ہے کہ تعلیم فرد کو اس قابل بنائے کہ وہ اپنے فرائض انجام دینے میں اور انسانی تعلقات پیدا کرنے اور انھیں قائم رکھنے میں افضلیت کا آدرش حاصل کر سکے۔ تعلیم یہ دونوں کام کر سکے، تو سمجھنا چاہیے کہ اس نے صحیح معنوں میں تحقیق تدریس اور جانچ کے فرائض پورے کر دیے لیکن اُسے اپنے دائرہ عمل کو اس طرح وسیع کرنا چاہیے کہ اس کے اندر روزمرہ زندگی اور چلن کے لازمی اجزاء، آجائیں، جنہیں کتابی تعلیم میں اب تک نظر انداز کیا گیا ہے۔

تعلیم کے بارے میں محبب صاحب کے جو خیالات پیش کیے گئے ہیں وہ نتیجہ ہے اُن کے وسیع مطالعے اور گہرے غور و فکر کا۔ اس معاملے میں اُن پر جرجن غلشنی پروفیسر شہر انگر (۱۹۶۳-۱۹۸۲) کا خاصہ اثر دکھائی دیتا ہے۔ اُن کے ایک مشہور خطبے کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے محبب صاحب لکھتے ہیں:

”اُن کا خطبہ جس کا عنوان ہے ’مستقبل پر تعلیم اثر انداز ہونے کی کہاں تک قدرت رکھتی ہے‘ پڑھا تو اس کا میرے دل پر بہت اثر ہوا۔۔۔۔۔۔
شہر انگر کا مقصد معلومات بہم پہنچانا نہیں جوتا تھا بلکہ دل دو مانگ کو روشن کرنا، ذہن میں راہ پیمائی کا شوق پیدا کرنا۔ ان کے علم کا سرچشمہ دین ہے۔۔۔۔۔۔ وہ ہمیں سوچ میں ڈال دیتے ہیں، ہمیں مجبور کرتے ہیں کہ آزادی کے ساتھ غور کرنے کے پیدائشی حق سے کام لیں، صرف خارجی دنیا میں نہیں بلکہ اپنی طبیعت کی گہرائیوں میں حقیقت کو تلاش کریں اور اس بدیہی بات کو تسلیم کریں کہ ہم دوسروں کو تبھی تعلیم دے سکیں گے، جب ہم اپنے آپ کو تعلیم دے چکے ہوں۔“

اس تمہید کے بعد محبب صاحب نے شہر انگر کے خطبے میں جن نکات کو اہمیت دی ہے ان سے تعلیم کے مقصد و مہاج پر روشنی پڑتی ہے:

”ہم کہ دو باتوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہو گا۔ ہم تعلیم کی بنیاد یا تو اس نظریے پر رکھ سکتے ہیں کہ انسانی زندگی کلی طور پر مادی قوانین کی

پابند ہے اور پابند رہے گی یا اس عقیدے پر کہ اخلاقی فرائض کی ادائیگی انسانی زندگی کا اصل مقصد ہے اور مستقبل کا نقشہ اخلاقی ارادے کے قلم سے بننا چاہیے۔ اس طرح تعلیم کے دو نظام مرتب ہو سکتے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں گے۔“

وجودہ تہذیب میں جو آلودگی اور بے راہ روی دکھائی دیتی ہے انھیں رسمی تعلیم دور نہیں کر سکتی۔ اس کے لیے قلب ماہیت درکار ہے جو تہذیب کے نفس کو اندر سے پاک اور صاف کر دے۔
 ”اس قلب ماہیت کا اثر اس طرح نظر آئے گا کہ خاندانی زندگی جو طبعی جارہی ہے اپنے قدرتی اور تہذیبی مقام پر آجائے گی۔۔۔۔۔ قوت ایجاد کے بجائے قوت تخلیق کی قدر کی جائے گی اور پرانے اخلاقی اوصاف۔ ضبط نفس، رواداری، انسان دوستی، انصاف پسندی، بے لوث خدمت، احترام، محبت انسانی زندگی کا تانا بانا بن جائیں گے۔“

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے عجیب صاحب کا اصل مضمون تاریخ تھا۔ تاریخ کے مطالعے سے ہمیں کیا حاصل ہوتا ہے؟ اس کی تدریس کا طریقہ کیا ہونا چاہیے اور اسی قسم کے کئی سوالوں پر انھوں نے روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

”لوگ جو کچھ کہتے ہیں اور جو کرتے ہیں، اگر اس بنا پر سبکی یکساں جائزہ لیں تو ہم پر جلد ہی حیاں ہو جائے گا کہ جو امتیاز ہم نسل اور مذہب کی بنیاد پر کرتے ہیں، وہ ہمیں غلط راستہ دکھاتے ہیں اور یہ کہ ہم سب انسان ہیں اور رہے ہیں جنہیں تقدیر نے ایک بندھن میں باندھ رکھا ہے۔ ہماری مشترک تقدیر کا ایک اہم اور اکثر فیصلہ کن حصہ یہ بھی تھا کہ جس کے پاس طاقت تھی اور جسے موقع ملا اس نے کبھی اسے صحیح طور پر استعمال کیا اور کبھی غلط طریقے سے اور سب نے اپنے اپنے ڈھنگ سے من مانی کی۔۔۔۔۔ جہاں ہم مسلم فرمانرواؤں کا تعلق ہے، انھیں اس طرح جانچا جاتا ہے کہ انھوں نے وام پر، بالخصوص غیر مسلموں پر، کیا

زیادتیاں کیں یا ان کے لیے کون سے فلاحی کام انجام دیے۔ لیکن اصل سوال یہ ہے کہ وہ کس حد تک اسلامی تعلیمات کی پیروی کر رہے تھے؟ اُن کے بارے میں ان لوگوں کی کیا رائے تھی جو پچھلے ایمان والے تھے اور جو شریعت کی خاطر واقعی فکر مند تھے؟

محیب صاحب تاریخی عمارتوں کو مذہب کی بناء پر تقسیم کرنا ایک مضحکہ خیز امر قرار دیتے ہیں۔

”کہتے ہیں :

”ہر عمارت کی خصوصیات پر غور کرتے وقت ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کے نقشے، اس کی تعمیر اور سجاوٹ میں کس حد تک فنِ تعمیر کی ریاضیات کو برتا گیا ہے اور کس حد تک سنگ تراشی کے جاہلیاتی اصولوں کو.... قطب کی عمارتوں کے بنانے والے ہندو اور مسلمان ضرور ایک دوسرے سے واقف ہوں گے، ضرور ایک دوسرے کے ذوق کی قدر کرتے ہوں گے، ورنہ یہاں کی عمارتوں میں جو شخص ہے، وہ ہرگز پیدا نہ ہو سکتا۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ وہ ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے، تو ہمیں اس اثر کو مٹا کر جو اُس وقت کے مورخوں اور ہائے زلزلے کے زیات کاہلوں نے ہمارے دلوں پر ڈالا ہے۔ اس جہد کی تاویخ کو نئے سرے سے مرتب کرنا چاہیے۔“

محیب صاحب نے دین اسلام اور دینی تعلیم پر بھی قلم اٹھایا اور کئی مضامین لکھے۔ چند کلمہ سلاؤں نے جن میں بعض اہل اربعی شامل تھے، اُن کے خیالات پر سخت نکتہ چینی کی مگر وہ اس سے ہراساں نہیں ہوئے، کیونکہ اُن کی نیت کسی کی دل آزاری نہیں تھی۔ اسلامی تہذیب کی خصوصیات میں اُن کے نزدیک سب سے اہم انسانیت کا تصور ہے، جس نے انسانیت کو نسل، مذہب اور سکونیت کا پابند نہیں رکھا۔ انسانوں کے درمیان اس بنا پر امتیاز نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کس مملکت کے باشندے ہیں، کس مذہب کے پیرو ہیں، کس نسل یا قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلام زادار کی کو انسانیت کی اساس قرار دیتا ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ عقیدہ اور عمل دونوں میں عقل کا

دل ہونا چاہیے۔ انسان کو اپنی طبیعت میں توازن قائم رکھنا چاہیے۔ ایسا توازن جو انسانی زندگی کو عقیدہ اور عقل کا پابند رکھے، مگر رسم اور عادت کا غلام نہ ہو جائے۔“ تیسری خصوصیت مساوات ہے۔ ”مساوات کا عقیدہ ایسا ہے کہ جس سے سیاست اور دولت ہمیشہ بیزار رہی ہیں۔۔۔۔۔ اسلام نے آدمیت کو حیار مانا ہے لیکن اس کے ساتھ ملت اور جماعت کے احساس کو بھی لازم ٹھہرایا ہے۔۔۔۔۔ سلامی تہذیب کا معیار میانہ روی اور اعتدال ہے۔“

مجیب صاحب نے دین کے بارے میں بعض بنیادی سوال اٹھائے ہیں۔ کیا دین کا مقصد انسان کے ذہن کو ایک حالت پر قائم رکھنا ہے یا اس میں غمو کی طاقت پیدا کرنا؟ خود عقیدے میں کوئی ایسا مادہ ہے یا نہیں جو خود بڑھتا اور نشوونما پاتا رہتا ہے؟ مثلاً مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات کے بارے میں ہمارے جو روایتی عقائد ہیں، ان میں کوئی ایسی جمہوری صفت ہے کہ جو ہمیں ملک کی موجودہ زندگی کا ایک تندرست حیات آفرین عنصر بنا سکتی ہے۔ مجیب صاحب کا خیال ہے:

”مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک نظریہ پیش کیا جو اختیار کیا جاتا تو ہماری زندگی میں بڑا انقلاب پیدا کر سکتا تھا۔ نظریہ یہ تھا کہ مسلمان کو جو رب العالمین کا نام لیا ہے، اپنی دنیا میں اپنے طریقے پر انسانوں کو فیض پہنچانا اپنا خاص منصب سمجھنا چاہیے۔ یہ نظریہ عام لوگوں کی سمجھ میں نہیں آ سکتا تھا۔ کیونکہ اس پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی دنیاوی معاملات میں بیک وقت مصروف بھی رہے اور اپنے دل کو آزاد بھی رکھے۔ اور یہ صفت پیدا کرنا بہت مشکل ہے۔“

ایسا لگتا ہے کہ مجیب صاحب اجتہاد کے قائل ہیں کہ بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے رویے میں تبدیلی کر لینی چاہیے۔ مجیب صاحب کی رائے میں:

”مولانا آزاد کے تصورات کو اجتہاد نہیں کہا جاسکتا۔ ڈاکٹر محمد اقبال اُس وقت جب اسلام کی مدح سرائی مقصود ہوتی، اجتہاد کو ذہنی جمود دور کرنے کے لیے کافی سمجھتے تھے۔ وہ بڑے شاعر تھے، جنہوں نے چند پشتون ہم مسلمانوں کو خود ستائی میں مست رکھا۔ لیکن اگر دیکھا جائے

انہوں نے منکر دینی کے میدان میں کیا کچھ کیا ہے تو معلوم ہوگا کہ
اُن کا کوئی تصور کوئی رائے اجتہاد کہلائے جانے کے قابل نہیں۔“

اس سلسلے میں عجیب صاحب دینی درس گاہوں سے کچھ زیادہ امید نہیں رکھتے۔ اُن کا کہنا ہے :
”علم کا مقصد حقیقت کی جستجو ہے اور یہ کبھی ختم نہیں ہونی چاہیے۔

اس کے برعکس دینی تعلیم گاہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ صحیح کو برقرار رکھے
اور غلط کو رائج نہ ہونے دے۔ صحیح کے لیے سند پر بھروسہ کیا جاتا ہے
اور بحث کا رُخ سندوں کی تشریح اور تاویل کی طرف پھرتا رہتا ہے۔“

اسی طرح اقدار کی ترجمانی کی یہ تعلیم کی جان سے اکثر تعلیم گاہوں کے بس کی بات معلوم نہیں ہوتی۔
عجیب صاحب کہتے ہیں کہ ”سب سے قدروں کی بہترین شکلوں میں ترجمانی کرنا صرف اس تعلیم گاہ میں
ممکن ہے جو قدروں پر یقین رکھنے کے ساتھ علم اور تعلیم کے ذریعے اُن کی تبلیغ کرنا اپنا مسلک اور
مقصد قرار دے۔“

اس قسم کی تعلیم کے لیے کیسا استاد ہو اور کون سا طریقہ اپنایا جائے، اس بارے میں

اُن کا خیال ہے :

”دین کی تعلیم دینے والا کسی ایک طریقے کا پابند نہیں۔ اگر پابندی
ہے تو یہ کہ جو کچھ وہ کہے زبان حال سے کہے۔۔۔۔۔ زبان بھی دو قسم کی
ہوتی ہے۔ ایک وہ جو خالی علم کی بات بیان کرتی ہے، دوسری وہ جو
دل کی کیفیت کی ترجمانی کرتی ہے۔ موثر تعلیم دہی ہوتی ہے جو اس
زبان حال سے دی جائے اور دینی تعلیم تو صرف اسی زبان سے دی
جاسکتی ہے۔ یہ زبان کیا ہے، معلم کی شخصیت کا رنگ ہے اور
یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ معلم کی شخصیت کا رنگ صاف، خوش نما
اور پختہ ہونا چاہیے۔ معلم کی طبیعت میں اتنی لوح بھی ہونی چاہیے کہ
وہ اس تنوع کو گوارا بلکہ پسند بھی کر سکے جو قدرت کے کاموں میں
ہوتی ہے اور اُسے اس بات پر الجھن نہ ہو کہ اس کے شاگردوں میں

سے ہر ایک اپنی طبیعت الگ رکھتا ہے... معلم کے لیے ایمان شرط ہے کہ شخصیت کو فروغ دینے والی قوت اسی سے حاصل ہوتی ہے۔ اُسے اپنے آپ کو آزمائے بھی معلوم کر لینا چاہیے کہ دین کے لیے بے شمار کاموں میں سے وہ کن کاموں کے لیے خاص صلاحیت رکھتا ہے۔ پھر اس کے آگے اور کچھ نہیں ہوا اس کے کہ کرے اور کرائے۔ خود فروغ پائے اور دوسروں کو فروغ دے۔“

دینی تعلیم میں بھی جہاں عقیدے کا خاص مقام ہے، عجیب صاحب عقل سے کام لینے کی ضرورت برزور دیتے ہیں۔ گردناک کی زندگی کے ایک واقعے کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں:

”جو بات بھی عقل کے خلاف ہو، قدرت کے قانون کے خلاف ہو، وہ غلط ہے... یہی بات ہمیں مذہبوں کی تاریخ پڑھ کر معلوم ہوتی ہے۔ مذہبوں کی ترقی کا مطلب یہ ہے کہ عقل کے خلاف پیچیدہ اور الجھی ہوئی بات کو چھوڑ کر سادہ، صاف، سلیس ہوئی بات کہی جائے جسے عقل مان لے۔“

گردناک کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اُن کی مقبولیت کا راز یہی ہے۔ کیسے آسان لفظوں میں کتنا سنی نیز کلیہ گرو جی نے بیان کر دیا ”کرت کرو، نام جو، ونڈ بھکو“ یعنی کام کرو، اللہ کا نام لو اور بانٹ کر کھاؤ۔“ ان اصولوں کو برت کر دیکھیے، اُن میں ہر قدم پر ایک نئی اور نرالی مصلحت نظر آئے گی۔“

عجیب صاحب ایک اچھے مسلمان کی جو تصویر پیش کرتے ہیں، اس میں دنیاوی اور دینی دونوں قدروں کی رنگ آمیزی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

”اسلام نے دنیا کی مذہبی تاریخ میں پہلی مرتبہ دنیاوی اور دینی قدروں کو ہم آہنگ کیا۔ مسلمان تبھی اچھا مسلمان ہو سکتا ہے جب وہ سماجی اور سیاسی زندگی میں حصہ لے، جب عدل کو قائم کرنے اور ظلم کو مٹانے میں اُن تمام صلاحیتوں سے کام لے جو اسے قدرت نے عطا کی ہیں، جب اس کا تعویٰ ایک تخلیقی قوت بن جائے۔“

ایک دوسری جگہ قدرے تفصیل سے اور اسلامی محاورے میں مسلمان کی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہیں :

”مسلمان کے دل میں خدا کا اور خدا کے محابے کا ایسا خوف ہوگا کہ وہ دنیاوی معاملات میں انتہائی ایمان داری برتے گا اور لوگوں کے ساتھ جتنی بھلائی وہ خود اور دوسروں کی شرکت میں کر سکتا ہوگا، کرے گا۔ وہ ماننا ہوگا کہ مسلمانوں کے جذبہ دینی میں صداقت ہو سکتی ہے، اس لیے کہ خدا جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ وہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کو ان کے اعمال کی بنا پر جانچے گا، اس لیے کہ دلوں کا حال صرف خدا ہی کو معلوم ہے اور وہی جانتا ہے کہ کس کے دل میں ایمان ہے، کون ریاکار ہے اور کون اخلاقی قدروں کا منکر ہے۔ وہ خلیق، ہمدرد، فیاض، مہمان نواز ہوگا اور کار خیر میں دوسروں کی مدد کرنے پر آمادہ رہے گا۔ وہ یہ سمجھ کر کہ صرف اس کا مال ہی نہیں بلکہ اس کی ہر استعداد اسے خلق کی خدمت کے لیے دی گئی ہے۔ رفاہ عام کے ہر کام میں جس طرح ممکن ہوگا شرکت کرے گا۔ وہ اپنے زمانے کے حالات کا زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرتا رہے گا کیوں کہ اسی کے بغیر وہ صحیح رائے نہیں قائم کر سکتا۔ وہ اپنی جماعت کے تہذیبی ورثے کی قدر کرے گا اور اس حکم کی تعمیل میں کہ انصاف قائم کرو اور اللہ کے گواہ بنو اپنے ملکی معاملات میں خلوص کے ساتھ حصہ لے گا۔“

جہاں لیاقتی اقدار نے نہ صرف انسانی تہذیب و تمدن میں چار چاند لگائے ہیں، بلکہ انفرادی زندگی کو بھی حسن و مسرت سے مالا مال کیا ہے۔ مجیب صاحب جہاں لیاقتی اقدار کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ شروع شروع میں جہاں لیاقتی ذوق کو ابھارنے میں رمضان علی کی صحبت کا بڑا دخل تھا۔ یہ انہی کا فیض تھا کہ وہ قدرت کی تمام چیزوں میں حسن تلاش کرنے لگے تھے۔ پٹر پودوں میں، پھول پتیوں میں، چرند و پرنہ میں، قدرتی مناظر اور مظاہر میں۔ سورج، چاند اور ستاروں کے ٹکٹے اور ڈوبنے میں، حتیٰ کہ کیرٹس

مکڑوں کی شکلوں اور رنگوں میں انھیں حُسن اور توازن نظر آنے لگا۔ آگے چل کر وہ خود حُسن کاری کی طنز مائل ہوئے۔ آرٹ ٹیچر دل کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں :

”آپ کو اپنے چادوں طنز بھری ہوئی مادی اشیاء اور غیر مادی فنکار کو تلاش کرنا چاہیے، جن کا داخلی حُسن آپ سے احترام کا مطالبہ کرتا ہے۔ آپ کو چاہیے کہ اپنی ذات کو ان جالیاتی آدرشوں کا خادم بنائیں، جنہوں نے انسانی اور ہندوستانی تہذیب و تمدن کی تعمیر میں اہم رول ادا کیا ہے۔ آپ اپنے ماحول سے اسی وقت ہم آہنگ ہو سکیں گے جب کہ آپ نے اُسے خوبصورت بنانے میں پورا پورا حصہ لیا ہو۔“

فنونِ لطیفہ کی ماہیت اور علم سے اس کے فرق کو اس طرح واضح کیا ہے :

”علم کے مدنظر صحت ہوتی ہے اور فن کا نصب العین حُسن آفرینی ہے، علم چاہتا ہے کہ قدرت پر قابو پائے، فن چاہتا ہے کہ خود قدرت بن جائے۔ خصوصیت ساری دنیا کے فنونِ لطیفہ میں عام ہے۔ انسان ہمیشہ اور ہر جگہ اُن رنگوں اور شکلوں اور مسروں کی تلاش میں رہا ہے جو اس کے مافی الضمیر کو ظاہر کر سکیں اور اس کے دل کو تسلی دے سکیں اور اسی جستجو میں اُسے بہت کچھ کامیابی قدرت کی دستگیری سے ہوتی ہے۔ اس نے پہاڑوں سے عظمت، میدانوں سے وسعت، بھول تہیوں سے بجاوٹ کے پہلے سبق سیکھے، جانوروں کے مشاہدے سے جسم اور حرکت کو سمجھا اور پھر جب اس میں اتنی استعداد ہو گئی کہ جسم کو تجھریا کاغذ پر بنا سکے، تو رنگ، حرکتیں اور اشارے ہزار کیفیوں اور اداؤں کے منظر میں گئے۔“

آرٹ میں تقلید اور تخلیق دونوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ عجیب صاحب کہتے ہیں :

”ہم میں دوسری قوموں کے مذاق کی قدر کرنے یا نئے اثرات قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو ہمارا اپنا میاں حُسن خواہ وہ کتنا ہی اعلیٰ کیوں ہو“

رفتہ رفتہ محض پیمائش کا آلہ بن جائے گا۔ تخلیق کا شوق صرف اسی وقت پورا ہوتا ہے جب نئے خیال کو نئے طریقے پر برتنے کا امکان ہو۔ آرٹ پر ہمیشہ کے لیے کسی ایک طرز کی تقلید فرض کر دی جائے تو اس کا تخلیقی انگوں سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے اور اُس سے اتنی ہی تسلی حاصل ہو سکتی ہے جتنی کہ نقل یا چوری کرنے سے نصیب ہوتی ہے۔“

یونارود داؤنچی کی معرکتہ الآراء تصویر کی خوبیوں کا ذکر کرتے ہوئے بعض ایسے نکتے اُجاگر کیے ہیں جو مذہب کی روح تک پہنچاتے ہیں۔ حضرت یوحنا کی تصویر کے بارے میں عجیب صاحب نے جو معنوں لکھا ہے، اُس میں عشق کی ماہیت پر روشنی پڑتی ہے۔ کہتے ہیں:

”جو شخص اپنے جنسی جذبات حیوانی رشتوں سے پاک رکھتا ہے وہ بے حس نہیں ہو جاتا، اس کے جذبات خود بخود یا تربیت کے بعد اپنے لیے کوئی اور راستہ نکال لیتے ہیں۔ ثبوت محبت بن جاتی ہے، محبت، ایثار، عشق کا انجم شادی اور بال بچے یا رنگیلے شعر نہیں ہوتے۔ نظر ہوس کا پیغام نہیں دیتی۔ اور جب یہ ضبط فطری ہو جائے اور انسان اس نئی کیفیت میں نشوونما پانے لگے تو حسن اسے اپنا پوشیدہ راز بنا دیتا ہے۔ عشق میں اسے آزادی کی دولت ملتی ہے اور تکلیف میں اس کے لیے عشق کا سامان ہوتا ہے۔۔۔۔۔ یونانی انسان کے پاس ضبط نفس کی رغبت دلانے کے لیے کوئی روحانی آواز نہیں تھی، نہ کوئی رہنما جو اس کی کیفیتوں سے واقف ہو۔ عیسائی تہذیب کا جو ہر ایک صاحبِ دل کی سرگذشت تھی، ایک دل کا افسانہ جس کے سمجھنے کے لیے اس میں کافی وسعت تھی۔ یونارود داؤنچی نے یہ دیکھ کر زند کے ہاتھ میں صلیب دی، مذہب میں فتنہ پیدا کیا اور عشق کو نچوڑے کا بنا دیا۔“

شروع میں ذکر کیا گیا ہے کہ عجیب صاحب نے خود چند ڈرامے لکھے اور انھیں اسٹیج پر بھی دکھایا۔ ان ڈراموں میں ان انسانی اور اخلاقی اقدار کی عکاسی نظر آتی ہے، جو انھوں نے اپنی پیشتر تحریر

میں اجاگر کی ہیں بھیتیں میں مرکزی کردار کے ذریعے واضح کیا گیا ہے کہ شہر کی بھانے والی تڑک بڑک اور سستی شہرت حاصل کرنے کے مواقع کو نظر انداز کر کے ایک تعلیم یافتہ فوجوان شہر کے وظائف کی ایک چھوٹی سی بستی میں کھیتی باڑی کا محنت کش کام کر کے مطمئن زندگی گزارتا ہے اور خاموشی کے ساتھ عوام کی سلاخ و بہود کے چھوٹے چھوٹے کاموں میں مصروف رہتا ہے۔ مثلاً وہ ایک چھڑا سا اسکول چلاتا ہے جہاں بچوں کی تعلیم کا عمدہ انتظام کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک خود غرض فرقہ پرست لیڈر ہے جو شہر کے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے خلاف بھڑکاتا رہتا ہے اور انہیں "اسلام کی فتح" کے سبز باغ دکھا کر کوئی مفید کام کرنے سے روکتا ہے۔ آخر کار اس مفسد لیڈر کی بددیانتی کا پردہ فاش ہو جاتا ہے اور لوگ میل ملاپ کی ضرورت محسوس کرنے لگتے ہیں۔ ڈرامے کا ہیرو کہتا ہے کہ اس کی بستی کے مسلمانوں کا حال اچھا ہے، سب اپنی اپنی کھیتی میں مشغول ہیں۔ "اصل بات تو یہی ہے کہ آدمی اپنی کھیتی میں لگا رہے" مسلمانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ "اپنے ہمسایوں اور ہوموں کی خدمت کریں اور اُن کے دلوں میں اپنی محبت پیدا کریں" اُن کی نظروں میں عزت حاصل کرنے کا یہی طریقہ ہے۔ ہیرو کے کردار میں ڈرامہ نگار کی ترجیحات اور کسی قدر اپنی تمت اُن کی جھلک دکھائی دیتی ہے، یعنی چھوٹے سے چھوٹے کام کو سلیقے سے کرنا اور کھلی ہوا میں قدرت کے قریب زندگی بسر کرنا۔ عجیب صاحب نے ایک جگہ لکھا ہے:

"جی یہ چاہتا ہے کہ جو تھوڑے دن دیہات میں بسر کیے ہیں انہی کو اپنی زندگی کے بہترین دن کہوں، اس لیے کہ وہاں وہ سب کچھ تھا جس سے میرے دل میں کشادگی پیدا ہوئی ہے۔۔۔۔۔ اس سے بڑھ کر کیسا ہو سکتا ہے کہ آدمی گرد و پیش کی ہر بھاری اور درخت کو پہچانے، ہر بھل کا مزہ چکھے، پرندوں کے پردوں میں اپنی نگاہوں کو اُٹکائے، جانوروں کی بولی سمجھے اور دل میں کوئی کینز رکھے بغیر آزاد اور خود مختار زندگی بسر کرے۔ قدرت کے دھڑکتے دل پر اُتھ رکھے اور اپنے دل کو اس سے ہم آہنگ کر دے۔"

عجیب صاحب نے تین تاریخی ڈرامے بھی لکھے۔ خانہ جنگی (۱۹۴۶ء) جبہ خاتون (۱۹۵۲ء) اور

آزائش (۱۹۵۷ء) - خانہ جنگی میں بظاہر داراشکوہ اور اورنگ زیب کی لڑائی کا بیان ہے جو تخت و تاج کی خاطر لڑی گئی۔ مگر دراصل یہ اقتدار کی جنگ ہے، 'خیر اور شر' کی حق پرستی اور جاہ طلبی کی، مذہبی کٹڑچن اور دینی فرائض کی۔ دراصل داستان شیخ سرمہ کی ہے جو ایک خدارسیدہ مجذوب صوفی منش تھے اور عوام اُن کا احترام اور اُن سے محبت کرتے تھے۔ اورنگ زیب کو شہر تھا کہ وہ داراشکوہ کے ہمدرد ہیں۔ اس لیے وہ انہیں اپنے راستے میں ایک سنگ گراں سمجھتا تھا اور کسی نہ کسی طرح انہیں ختم کر دینا چاہتا تھا۔ سرمہ پر الحاد کا الزام آسانی سے لگایا جاسکتا تھا، اگرچہ کہ وہ شرعی احکامات کی کھلم کھلا خلاف ورزی کرتے تھے، ان کا مسلک زندانہ تھا۔ اس ڈرامے میں دو کردار خاص اہمیت رکھتے ہیں، ایک شاہی محاسب علامہ اعتماد خاں اور دوسرا ایک دینی مدرسے کے معلم ملا ابوالقاسم۔ ڈرامے میں ملا ابوالقاسم کا کردار ایک نیک دل، خداترس عالم کی حیثیت سے اُبھرتا ہے۔ سرمہ کے محاسب کے لیے اعتماد خاں کی عدالت میں جو جرح ہوئی، اس میں ملا ابوالقاسم واحد شخص تھے کہ جس نے سرمہ کے حق میں دکالت کرنے کی جرات کی۔ اگرچہ اُن کی دلیلیں بہت مقبول اور زوردار تھیں لیکن قصب اورنگ منطری کے سامنے بے کار ثابت ہوئیں اور ملا ابوالقاسم کو اپنی شکست تسلیم کرنی پڑی۔ 'شیخ سرمہ کی گردن قصب کی تلوار کے نیچے تھی میں انہیں بچا نہ سکا۔' اس ڈرامے میں ایک اچھے 'دین دار' معلم کی تصویر سامنے آتی ہے۔ ایک ایسی تصویر جس کے خدو خال مجیب صاحب کی کسی اور تحریر کے سلسلے میں پیش کیے جا چکے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ معلم کا وہ تصور دراصل ملا ابوالقاسم کے کردار کی جو بہو نقل ہے۔ مثلاً کسی شاگرد کے اس سوال کے جواب میں کہ وہ خدمت کا کون سا راستہ اپنائے ملا ابوالقاسم نے فرمایا:

”تم لوگ الگ الگ اپنی اپنی طبیعتیں لے کر آئے ہو، میں یہ کیسے حکم دوں کہ تم سب فلاں کام کرو۔ جو بھی کرو ہمیشہ حق اور صبر پر متفق رہو۔۔۔۔۔ تمہیں اس انجام کے لیے تیار رہنا چاہیے جو شیخ سرمہ کا ہوا۔۔۔۔۔ ایک زندگی حق اور باطل کی جنگ کا میدان ہے۔ دوسری اور اس سے کہیں اعلیٰ زندگی وہ ہے جہاں حق کو حق کی طلب ہوتی ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں:۔۔۔ دُعا کرو کہ عمر بھر کی کوششوں کے بدلے

تمہیں اس زندگی کا تصور نصیب ہو جائے۔“

جہ خاتون ایک ایسی خاتون کی داستان زندگی سے عبارت ہے جو سبھی قاعدوں اور زندگی کے حادثوں کے باوجود آزادی کے ساتھ نشوونما پاتی رہی۔ مصنف دیباچے میں لکھتا ہے:

”اس کی نظر میں مادی قدریں نہیں تھیں بلکہ وہ انسانیت جس کو پیدا

کرنا مذہب، اخلاق، سیاست، سب کا مقصد ہونا چاہیے۔ اس

طرح انسان زندگی کی بنیادی قدر بن جاتا ہے اور زندگی کے ہر میدان

میں ایسا رویہ اختیار کرنا لازمی ہو جاتا ہے جس سے انسانیت کو ترقی ہو۔“

جہ خاتون کشمیر کے ایک گاؤں میں ایک متوسط گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ یہ سولہویں صدی کا زمانہ تھا، جب کشمیر ایک بحرائی دور سے گزر رہا تھا، حکومت جس طبقے کے ہاتھ میں تھی، اُسے اپنے ذاتی معیش و آسائش سے سروکار تھا، عوام کی خستہ حالی کو سدھارنے کی کوئی فکر نہیں۔ فرماں روا یوسف شاہ کی سواری اتفاقاً اس گاؤں سے گزری۔ جہ خاتون کے شن اور موسیقی سے متاثر ہو کر اُن سے شادی کر لی۔ جب وہ شاہی محل میں آئیں تو انھوں نے دیکھا کہ یوسف شاہ درباری مصاحبوں میں گھرا ہوا ہے، جو اس کی رنگ رلیوں میں شرکت کرتے اور ہر قسم کا فائدہ اٹھاتے ہیں۔ رعایا کی حالت بدتر سے بدتر ہوتی جا رہی تھی۔ جہ خاتون جمہور کی طرف اشارہ تھیں، سید مبارک شاہ صرت ایک ایسے شخص تھے جن سے جہ خاتون حالات کو بہتر بنانے میں مدد لے سکتی تھیں۔ عوام اُن سے ایک صوفی کی حیثیت سے محبت کرتے تھے۔ جہ خاتون اُن کی پاک طینتی اور دور اندیشی کی قائل تھیں۔ جانتی تھیں کہ یوسف شاہ سیاست کے سدھارنے کے لیے اُن سے صلاح دشورہ کریں، مگر بادشاہ کے چالو پس خود غرض مصائب انھیں سید مبارک شاہ سے دور رکھنے میں کامیاب رہے۔ آخر کار جہ خاتون ملکہ کی پردہ ستار اور معیش و آرام کی زندگی کو خیر باد کہہ دیتی ہیں اور اپنے شوہر سے کہتی ہیں: ”میں اتنے برس محل میں رہ کر آپ کے دل میں رعایا کی محبت پیدا نہ کر سکی۔ اب میں چاہتی ہوں کہ جاکر رعایا کے دل میں آپ کی محبت پیدا کر دوں۔“ عوامی بغاوت کی یہ کیفیت دیکھ کر یوسف شاہ پوچھتے ہیں کہ ”اب کیا کریں اور کہاں جائیں“ تو جہ خاتون جواب دیتی ہیں ”آپ میرے ساتھ چل سکتے ہیں، جمہور کے دل میں“

یوسف شاہ بغاوت کے نتائج سے ڈر کر آخر شہنشاہ اکبر کے دربار میں پناہ لیتا ہے اور کشمیر پر مغلوں کا قبضہ ہو جاتا ہے۔ سید مبارک شاہ جبہ خاتون سے کہتے ہیں "تم نے کشمیری زبان میں خود راہی پیدا کی ہے۔ کشمیریوں کے دل کو آزادی کی ہوا دی ہے۔ خدا کرے یہ ہوا چلتی رہے۔" اس ڈرامے میں شخصیت کا منصب اور معیار واضح طور پر سامنے آ جاتا ہے کہ کتنی شخصیت وہ ہے جو "پرانے معیاروں کے قالب میں نئے مقاصد کی جان ڈالنے کی جیتی جاگتی مثال بن جائے" سید مبارک شاہ جیسے صوفی بزرگ جبہ خاتون کے باپ کو مشورہ دیتے ہیں کہ عام مسلمانوں کے اعتراضات کو نظر انداز کر کے جبہ خاتون کے فطری شوق یعنی موسیقی کے راستے میں رکاوٹ نہ ڈالے۔ "خدا جس کو جیسا پیدا کرے" اُس کو دیا ہی ہونا چاہیے۔ کسی توفیق سے انکار کرنا کسی بچے شوق کو مارنا کفرانِ نعمت ہے۔ "عجیب صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "شخصیت کو جانچنے کا صحیح معیار یہ ہے کہ ہم دیکھیں کہ وہ اپنے آپ کو کیسے مقاصد کا خادم بناتی ہے اور انھیں حاصل کرنے کے لیے کیسے وسائل منتخب کرتی ہے۔ صحیح مقاصد کو صحیح اخلاقی طریقوں سے حاصل کرنا شخصیت کی معراج ہے۔"

آزمائش نامی ڈرامہ ۱۵۵ء کی پہلی جنگِ آزادی کے ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالتا ہے۔ اس میں ملک کے فطرت فرقل، جماعتوں اور پیشہ دروں نے مل جل کر حصہ لیا اور قربانیاں دیں۔ یہ ڈراما قومی یکجہتی کی ایک جیتی جاگتی مثال ہے۔ اس کا سب سے اہم کردار جرنل بخت خاں ہے۔ اُن کا یہ قول ڈرامے کی روح ہے جو اُن مجاہدوں سے متعلق ہے جنھوں نے اعلان کیا تھا کہ وہ اسلام کی خاطر لڑنے اور جان دینے آئے ہیں۔ انھیں مطالب کر کے بخت خاں کہتا ہے "ہماری فوج میں ہندو مسلمان سبھی ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ لڑے ہندو اور جیتو تم، مرے ہندو اور جنت میں جاؤ تم۔ جو میاں دہلی میں رہنا چاہتے ہو تو بجائے اپنے حصے سے زیادہ مت مانگو۔ نہ ہم کسی کے ساتھ رعایت کریں گے اور نہ کسی کو جنت پہنچانے کا ذمہ لیں گے۔"

عجیب صاحب نے لوہ اور خاص کر اُردو ادب سے متعلق کئی مضامین لکھے۔ اُردو شعرو شاعری سے انھیں بہت لگاؤ تھا۔ اُن کے نزدیک "شاعری لطف اندوزی کا نہیں فطرتِ انسانی کی عکاسی کا ذریعہ ہے۔ اس کی آسانیاں مشکلیں، اس کی مشکلیں آسانیاں پیدا کرتی ہیں۔ شاعری کیفیتوں کے ملکوں کی سیر ہے، محرومِ آزادی اور کوہِ کنی ہے، تمناؤں کی تربیت اور تہذیب ہے۔"

شاعری جنون کا سبق دے کر ہوش کے آداب سکھاتی ہے، جذبات کو تہہ وبالا کر کے سکون کے نقشے بناتی ہے۔ شاعر کے منصب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "شاعر کا منصب رہنمائی کرنا نہیں ہے بلکہ عام امکانات کی سیر کا ایسا شوق پیدا کرنا کہ آدمی خود بے چین ہو کر نکل کھڑا ہو" غالب کے بارے میں اُن کا خیال ہے:

"شوق جو انسانیت کا جوہر ہے، غالب نے عالم وجود کی سیر کرنا سکھایا
اور اسے ہمت دلائی کہ مسکرا کر یا خفا ہو کر زندگی کی ایسی تمام شرطوں
کو نا منظور کرے، جن سے اس کی آزادی محدود ہوتی ہو یا اس کے
مرتبہ انسانی میں کمی پیدا ہوتی ہو۔"

محب صاحب کا مضمون "غالب کا زمانہ اور اردو کلام" اس لحاظ سے قابل ذکر ہے کہ اس سے اردو شاعری کی سماجیات پر روشنی پڑتی ہے اور اس کی نشوونما کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اردو شاعری شہروں میں پل بڑھی اور پروان چڑھی۔ اس لیے شاعری کے زیورات — تشبیہیں، استعارے وغیرہ زیادہ تر اُس دور کی شہری زندگی سے تراشے گئے۔ البتہ کبھی کبھی ان کی تلاش میں شہر سے باہر بھی جانا پڑا۔ مثلاً قافلہ، صحرا، سمندر اور طوفان وغیرہ۔ "ہم شاعروں پر اس کا الزام نہیں رکھ سکتے کہ انھوں نے شہر کو یہ اہمیت دی شہر اور دیہات کی بے گانگی صدیوں سے چلی آرہی تھی، گویا یہ ہندوستان کے دو متضاد حصے تھے۔ حکمران طبقے اور عوام کے درمیان بڑی خلیج تھی۔ عام مفاد کا تصور نہیں کے برابر تھا۔۔۔ اسامیل شہید کی تصانیف میں جہاں کہیں سیاسی مسائل موضوع بحث ہیں، وہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نیک نیت انسان جس کی خواہش یہ تھی کہ حکومت کی بنیاد عدل پر ہو صرف اپنے غم اور غصے کا اظہار کر سکتا تھا۔ کوئی واضح اور مدلل بات کہنا ممکن ہی نہیں تھا۔" ایسے میں شاعر سے کیا توقع کی جاسکتی ہے۔ ملک کی تقسیم صرف اسی نہج پر نہیں تھی، ایک اور تقسیم آزادی یعنی خرید و فروخت کے درمیان تھی۔ آزاد نامحرم مرد اور عورتوں کا ایک دوسرے سے ملنا جلتا تو درکنار دیکھنا تک ممنوع تھا۔" اسی وجہ سے آزاد عورتوں کے بارے میں لکھنا، انھیں زبان اور ادب کی آنکھوں سے دیکھنے کے برابر اور اس لیے نامناسب قرار دیا گیا۔" اس کے باوجود "اردو کے شاعر کا معشوق عورت ہے۔ البتہ اس بات کا پتہ اس کے

طور پر فی 'ناز و انداز سے چلتا ہے' جسمانی تفصیلات سے نہیں اور پس منظر گھر نہیں ہے بلکہ طوائف کی بزم.... سماجی تقسیم کے ان قاعدوں کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ سے شاعر عوام الگ اور شاعری عوام کے جذبات سے دور رہی۔ صرف نظیر اکبر آبادی نے شاعری کو اس قرینے سے نکالا۔ اور ان کے کلام کا سخن اور نیکی اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ اُردو شاعری نے سماجی پابندیوں کا لحاظ کر کے اپنے آپ کو بہت سی واردات قلبی سے محروم رکھا۔ لیکن نظیر اکبر آبادی کے طریقے کو شاعروں اور قاعدوں نے پسند نہیں کیا۔ اور ان کے ہمعصر لوگوں پر ان کے کلام کا اثر نہیں ہوا۔ اس طرح شاعر کے احساسات کا تعلق اس کی ذات سے ہی رہا۔ اس کی کیفیتیں سماج کی خوشی اور رنج سے الگ اور مختلف رہیں۔.... شاعر کو سیاسی تبدیلیوں سے اس قدر کم واسطہ تھا کہ گویا شاعری اور سیاسی زندگی میں کوئی لازمی اور قدرتی تعلق نہیں۔ غالب نے اپنی ایک فارسی کی مثنوی میں وجودیوں اور شہودیوں کے اختلافات کا ذکر کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ اس دور کی اصلاحی تحریکوں کا جن کی رہنمائی سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل جیسے بزرگ کر رہے تھے 'شاعری پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا۔'

اس صورت حال کے بارے میں مجیب صاحب کا خیال ہے :

"غالب کے دور میں شاعر کے سیاست 'سماج اور مذہب کے معاملات سے الگ رہنے کا اصل سبب یہ تھا کہ زندگی کا مختلف خانوں میں تقسیم ہونا عام طور سے تسلیم کر لیا گیا تھا۔ شاعروں میں انفرادیت کو فروغ وحدت الوجود کے نظریے کی وجہ سے بھی ہوا۔ اس نظریے کے مطابق انسان اور اس کے خالق کے درمیان براہ راست تعلق ہو سکتا تھا کسی وسیلے کی ضرورت نہیں تھی۔ اس طرح شاعر عقیدے اور عمل کے معاملات میں خود فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا تھا اور سماج سے الگ ہو کر وہ اپنی انفرادیت کا جو تصور چاہتا تھا 'مکمل کر سکتا تھا' اپنی زندگی کا الگ نصب العین مقرر کر کے اگر چاہتا تو کہہ سکتا تھا کہ عشق 'عاشق اور مشوق کے سوا جو کچھ ہے' سچ ہے۔"

مجیب صاحب نے غیر ملکی زبانوں کی چند جدید نظموں کا اردو میں ترجمہ کیا۔ ان نظموں کے انتخاب سے بھی اُن کی شخصیت کے بعض پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے، خاص طور پر ان کی جذباتی کیفیت کا پتہ چلتا ہے۔ گوٹے کی شہر و آفاق نعتیہ نظم ”محمد کا گیت“ میں پیغمبر اسلام کا دالہانہ انداز میں ذکر ہے کہ انھوں نے کس طرح گونا گوں دشواریوں کے باوجود انسانیت کو کیسی بلندی پر پہنچایا اور دنیا کو امن و آشتی کا پیغام دیا۔ یہ نظم احترام اور عقیدت مندی کے جذبے سے سرشار ہے۔ امیلی ڈکنسن کی نظموں میں بلا کا سوز و گداز ہے۔ اُس کی ایک نظم میں محبوب کی بے نیازی اور جوہر و ہم کو گرفتار سے سرمایہ حیات سے تعمیر کیا گیا ہے۔ کوریائی ادب سے ماخوذ نظمیں خدا ترسی اور درد مندی کے جذبات سے لبریز ہیں۔ روسی شاعر شکس کی نظم ”شہری زندگی کی شکایت“ کو سماجیاتی نقطہ نظر سے دیکھئے تو اُس میں اس میں اس کا احساس ہوتا ہے جو قدرت سے علیحدگی کی وجہ سے انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ لگتا ہے کہ یہ نظم مجیب صاحب کے دل کی آواز ہے جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔

ان نگارشات سے پر و خیر محمد مجیب کی شخصیت کی جو تصویر ابھرتی ہے وہ کہاں تک اصل کے مطابق ہے، اس کا فیصلہ تو وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہیں اُن کی محبت کے مواقع ملے ہوں۔ ♦♦

فارسی ضرب الامثال کا اردو زبان میں استعمال

رجیہ الدین

ہندوستانی اور ایرانی مساجد کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو ہو جس میں ایک حد تک مماثلت نظر نہ آئے۔ دونوں ملکوں کے درمیان صدیوں پرانے اور قریبی تعلقات نے ان دونوں قوموں کو شیر و شکر بنا دیا ہے۔ اس تہذیبی اشتراک کی ایک زندہ مثال فارسی اور اردو ضرب الامثال ہیں جن کا مختصر جائزہ اس وقت مقصود ہے۔

امثال و حکم ہر زبان کا بنیادی اور اصل مجزو ہوتی ہیں۔ یہ ایک قوم کے رسم و رواج، آداب، تاریخ، فضائل اور مرثیہ کی نمایندگی کرتی ہیں۔ چونکہ منفصل ترین مطالب و مضامین کو اس صنف میں مختصر ترین اور منتخب کلمات میں سمودیا جاتا ہے اور یہ عام لوگوں کے ذوق، مشاہدات اور تجربات پر منحصر ہوتے ہیں، اس لیے یہ امثال و حکم استعارات و کنایات اور اصطلاحات بن جاتے ہیں۔ ضرب الامثال کے ذریعے کسی بھی قوم کے عقائد اور رسم و رواج کا بڑی حد تک اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ہر ضرب المثل میں کوئی نہ کوئی ایسی حکمت چھپی ہوتی ہے جو قومی دانش و بینش کی ترجمانی کرتی ہے۔ اگر ہم ان ضرب الامثال کا روزمرہ کی زندگی میں استعمال نہ کریں تو گفتگو نامکمل اور بے مزہ معلوم ہوتی ہے۔ جس قوم کے ادب میں امثال و حکم کا خزانہ جس قدر زیادہ ہوگا وہ قوم منسکری، میٹھے اسی قدر مالا مال ہوگی۔ ضرب الامثال کے استعمال سے گذشتہ نسلوں کے تجربات ان کی ترقی اور خوش حالی کا ان کے ذہنی منسکر کی محاسمی موجودہ نسل کے ذریعے ہوتی ہے۔ ضرب الامثال کا

استمال اکثر نصیحت دینے اور اخلاقی مسائل کو بیان کرنے یا کسی خاص نظریے کی وضاحت کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ اپنی مخصوص ساخت و پرواخت اور اختصار کی وجہ سے ان میں ایک خاص تاثر اور دل کشی ہوتی ہے۔ ضرب الامثال کو ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں :

(۱) وہ ضرب الامثال جو کسی حقیقت کو مکمل طور پر بیان کرتی ہیں۔

(۲) دوسری قسم کی ضرب الامثال وہ ہیں جو روزمرہ کے تجربات کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔

(۳) تیسری قسم کی ضرب الامثال وہ ہیں جو مثل، علمی جانکاری اور لوک گیت (Folk lore) سے متعلق ہوتی ہیں۔

اس قسم کی امثال میں مقامی مسائل، شادی بیاہ، موسم اور چاروں فصلوں وغیرہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ کچھ ضرب الامثال کو شیخ سعدی اور مولانا روم جیسے ناصح شعراء نے نظم کا جامہ بھی پہنایا ہے۔ گلستان اور بوستان میں جس قدر ضرب الامثال کا استعمال پایا جاتا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔

ان ضرب الامثال کی وجہ سے گلستان میں سعدی کی نثر جاذبیت اور تاثر سے برتر ہے جس کی وجہ سے فارسی نثر کی تاریخ میں اسے ایک امتیازی مقام حاصل ہے۔

ضرب الامثال کی ابتدا کب اور کیونکر ہوئی اس کے متعلق صحیح طور پر کچھ معلوم نہیں ہے۔ عام طور پر ادبا، ضرب الامثال کو ادب کی سب سے پرانی صفت مانتے ہیں جو زمانہ دراز سے ایک زبان سے دوسری زبان میں اور ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی رہی ہیں۔ ضرب الامثال کی یہ تبدیلی ایک شخص سے دوسرے شخص، ایک خانوادے سے دوسرے خانوادے، ایک قوم سے دوسری قوم، ایک لہجے سے دوسرے لہجے اور ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ امثال و حکم کسی ایک زمانے میں یا تاریخ کے کسی ایک دور میں مختلف لہجوں اور الگ الگ زبانوں میں تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ آج تک رائج ہیں اور آئندہ بھی ان کے رواج پر کوئی بُرا اثر پڑے اس کا امکان نظر نہیں آتا۔

ہندوستان اور ایران کے سیاسی، ثقافتی، فنی اور تجارتی تعلقات ہزاروں سال پرانے

ہیں۔ سنسکرت زبان اور قدیم فارسی زبان (اوستا) میں بہت حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آریہ پہلے ایران پھر ہندوستان میں وارد ہوئے اور یہاں آکر انھوں نے جس زبان کا استعمال کیا وہ سنسکرت کہلائی اور جو آریہ قوم ایران میں رہی اس کی زبان اوستا، پہلوی اور بعد میں فارسی کہلائی، اسی بنا پر ان زبانوں کو انڈو آریائی زبانیں بھی کہا جاتا ہے۔

ہندوؤں کی مقدس کتاب وید سے سب سے پہلے آریوں کی ہندوستان میں آمد کا پتہ چلتا ہے۔ سنسکرت زبان میں امثال و حکم اور اخلاق و نصیحت سے متعلق داستانیں موجود ہیں۔ ان کا ترجمہ فارسی زبان میں ہوا۔ مثال کے طور پر کیلہ و دمنہ کو ہی پیش کیا جاسکتا ہے جس کا ساسانی دور میں سنسکرت سے پہلوی میں ترجمہ ہوا اور اس طرح اس میں استعمال ہونے والی سنسکرت کی ضرب الا مثال کو بھی فارسی کا جامہ پہنایا گیا۔ ان یا سسی ٹھانسی، فنی اور تبارتی تعلقات کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستانی فکر و تہذیب سے نہ صرف ایرانی فکر و تہذیب متاثر ہوئی بلکہ ایرانی تہذیب نے بھی ہندوستانی تہذیب و فکر کو بہت حد تک متاثر کیا جس کا عکس ہماری روزمرہ کی زندگی اور زبان میں نمایاں طور پر آج بھی ظاہر ہے۔ ترکوں کے ہاتھوں شمالی ہندوستان کی فتح کے بعد یہ رشتے اور زیادہ پائدار اور گہرے ہو گئے۔ ہندوستان میں آہستہ آہستہ علمی و تہذیبی زبان کے طور پر سنسکرت کی جگہ فارسی نے لی۔ مغلیہ حکومت کے قیام کے بعد فارسی نہ صرف شمالی ہندوستان میں بلکہ دکن میں بھی خوب برگ و بار لائی اور اس طرح ۱۶۰۹ء تا ۱۸۵۷ء تک تقریباً ساڑھے چھ سو سال تک ہندوستان کی سرکاری، تہذیبی، علمی اور ادبی زبان رہی۔ اس دوران ایرانی شعرا، ادباء و فنکاروں کا ہندوستان آنا اور ہندو ایران کے درمیان تجارتی قافلوں کی بکثرت آمد و رفت کی وجہ سے بھی ایک دوسرے کی تہذیب و تمدن اور زبانیں بہت حد تک ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں۔ ان دونوں تہذیبوں کی ہم آہنگی کے نتیجے میں عوام آواز نہ طور پر ایک دوسرے کی زبان کے محاوروں اور امثال و حکم کا استعمال کرنے لگے اور یہ ہماری زندگی کا لازمی جز بن گئے۔

ہندوستانی زبان میں جن فارسی ضرب الا مثال کا کثرت سے استعمال ہوا ہے ان کو بہت حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ جو محفل طور پر فارسی زبان میں ہیں اور آج بھی اپنے اصل

روپ میں ہی عموماً استعمال ہوتی ہیں دوسری وہ ضرب الامثال ہیں جن کا فارسی زبان سے ہندوستانی زبان میں تقریباً ترجمہ ہوا ہے لیکن یہ ترجمہ ان کے اصلی روپ اور ماحذ کو فراموشی کے پردے میں پھپھکا نہ سکا۔ تیسری قسم کی وہ ضرب الامثال ہیں جن کی زبان بدل گئی ہے لیکن دونوں زبانوں میں مفہوم ایک ہی ہے۔ ذیل میں ان تینوں اقسام کا ذکر علیحدہ علیحدہ کیا جا رہا ہے:

وہ فارسی ضرب الامثال جو اردو زبان میں ہو بہو مستعمل ہیں

آزمودہ را آزمون جہل است
اجتہاد در کار خود ہشیار است

یا

دیوانہ بہ کار خویش ہوشیار
انتظار بہتر از مرگ است

از حلوا حلوا گفتن دھن شیریں نمی شود
بسلامت روی و باز آئی

یہ درج ذیل شعر کا مصرعہ ثانی ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

بہ سفر رفتنت مبارکباد

بہ سلامت روی و باز آئی

نشستند، گفتند، برخاستند

یہ بھی درج ذیل شعر کا مصرعہ ثانی ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

پی مشورت مجلسی ساختند

نشستند، گفتند، برخاستند

جو بندہ یا بندہ است

یا

خواستن توانستن است

جو فروش گندم نماند
 پراعتسل کند کاری که بار آورد پیشانی
 چیزی که عیان است چه حاجت به بیان است
 یا
 آفتاب آمد، دلیل آفتاب

یا
 عیان راجع بیان
 (آخری دو شکلی زیادہ مستعمل ہیں)
 صر چیز کہ خوار آید روزی بہ کار آید

یا
 داشته آید بکار گرچه سرمار

یا
 صرچہ آید بکار گرچہ سرمار
 دانائی توانائی است

یا
 توانا بود هر که دانا بود
 دنیا هزار رو دارد
 سنگ باش برادر کوچک / خرد باش
 سیر از گرسنه خبر ندارد
 صدقه رقعہ بلاست
 قرض مراض محبت است
 کند بجنس با بجنس پرداز
 بکوتر بکوتبر باز باز

ملک خدا تنگ نیست پای گدا تنگ نیست
من تو را حاجی گویم تو مرا حاجی گو
نیم حکیم خطرہ جان، نیم ملاح خطرہ ایمان
صحر کہ آمد عمارت نو ساخت

سودی کے درج ذیل شعر کا مصرعہ اولیٰ ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

صحر کہ آمد عمارت نو ساخت
رفت و منزل بہ دیگر پرداخت

ذیل میں ایسی ضرب الامثال کا ذکر کیا جاتا ہے جو اردو زبان میں مستعمل ہیں لیکن ان کا فارسی زبان سے تقریباً ترجمہ کر لیا گیا ہے۔ بریکٹ میں متبادل اردو محاورے بھی دیے ہیں۔

آنچه به خود نمی پسندی به دیگران پسند

(جو خود نہ چاہو وہ دوسروں کے لیے بھی نہ چاہو)

آواز وصل از دور خوش است

(دور کے وصول ٹھہانے)

امساک بہترین دارو است

(پرہیز بہترین علاج ہے)

اول اندیشہ داہنگی گفتار

(پہلے تلو، پھر بولو)

بایت را بہ اندازہ گلیمت دراز کن

(جتنی چادر ہوا تنے پر پھیلاؤ)

فارسی زبان میں اس مفہوم کی ادائیگی کے لیے ایک دوسری ضرب المثل بھی مستعمل ہے جو یہ ہے:

نقد را بہ اندازہ ذہانت بردار

پای شمع ہمیشہ تاریک است

(پیراغ تلے اندھیرا)

تشنہ خون کسی بودن
 (خون کا پیاسا ہونا)
 تیشہ بہ ریشہ خود نزن
 (اپنی جڑ آپ کھودنا یا اپنے پیر پر آپ کھاری مارنا)
 جنگ بانہنگ کردن و در دریا ماندن
 (پانی میں رہ کر مگر سے بیر)
 چوب خدا صد اندارد ہر کی بخورد و داند ارد
 (خدا کی لامٹھی بے آواز ہوتی ہے)
 جبہ راقبہ کردن
 (درائی کا پہاڑ بنانا)
 خود رافضیت و دیگران رافضیت
 (اپنے کو نصیحت دوسروں کو نصیحت)
 درخت پر بار سنگ می خورد
 (پھل دار درخت ہی پتھر کھاتے ہیں)
 در دروازه رانی توان بست
 (مادھن مردم رانی توان بست)
 (مارتے کا ہاتھ روک سکتے ہیں بولنے کی زبان نہیں)
 دشمن رانتوان حقیر و بیچارہ شمرود
 (دشمن کو کمزور نہ سمجھو)
 دل دل را میکشد یا دل بدل راہ دارد
 (دل سے دل کو راہ ہوتی ہے)
 ہر سگی در خانہ صاحبش شیر است
 (کتا بھی اپنے مالک کے گھر شیر جوتا ہے)

درج ذیل دو ضرب الامثال بھی سنارسی زبان میں اسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے استعمال

ہوتی ہیں :

سگ ہمیشہ درخانہ صاحبش پارس می کند
 بہنہر خویش ہر کسی شہر یار است
 آہن آہن رامی شکند
 (لوہا لوہے کو کاٹتا ہے)

ذیل میں دو اور ضرب الامثال جو اسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے فارسی زبان میں استعمال
 ہوتی ہیں پیش کی جا رہی ہیں :

سگ سنگ رامی شکند
 فقط الماس الماس رامی برد
 صبر تلخ است ولیکن بر شیرین دارد
 (صبر کا پھل میٹھا ہوتا ہے)
 عجلہ کار شیطان است
 (جلدی کا کام شیطان کا)
 غرقہ بہر چیزی زند دست
 (ڈوبتے کو تنے کا سہارا)
 قطرہ قطرہ جمع گردد و نگہی دریا شود (ناصر خسرو)
 (قطرہ قطرہ دریا ہوتا ہے)
 کوہ کندن و موش بر آوردن
 (کھودا پہاڑ نکلا چوہا)
 گر بہر شب خواب بیند ذنب
 (بلی کے خواب میں چھپ چڑھے)

سنارسی زبان میں درج ذیل دو مزید ضرب الامثال بھی اسی مفہوم کی ادائیگی

کے لیے مستعمل ہیں۔

شتر در خواب بیند پیہ دانہ

یا

آدم گرسنہ خواب نان تازہ رومی بیند

گویم مشکل و گرسنہ گویم مشکل

(کہوں تو مشکل نہ کہوں تو مشکل)

ماہی بزرگ ماہی کو چاک رومی خورد

(بڑی عجیب چھوٹی عجیب کو کھل جاتی ہے)

مردن بعزت بہ از زندگانی در عدلت است

(ذلت کی زندگی سے عزت کی موت بہتر)

مہمان و ماہی بعد از سہ روز می کنند

یا

مہمان تاسہ روز عزیز است

(مہمان بس تین دن کا)

نابرہہ رنج گنج میسر نمی شود

(محنت سے راحت ہے)

نمک بر سوختہ پاشیدن

یا

نمک بر زخم کسی پاشیدن

جلے پر نمک چڑکنا

یا

کے باز نمک چڑکنا

یا

زخم پر نیک چہر کن
 نیکی کن و در دجلہ بیندار
 (نیکی کرد یا / کنوں میں ڈال)
 (تو نیکی ہی کن و در دجلہ انداز / کہ ایزد در بیابانت دھندلے)
 وقت راضیت شمار
 (وقت کو غنیمت جانو)
 جاننے اس ضرب المثل کو اس مصرعے میں اس طرح ادا کیا ہے:
 وقت راضیت دان آنقدر کہ بتوان (حافظ)
 صرچہ پیش آید خوش آید
 (جو ہوتا ہے بہتر ہوتا ہے)
 صرچہ کاری، همان بد روی
 (جیسی کرنی دہی بھرنی یا جو بوڑھے وہ کاٹو گے)
 صرچہ کنی بخود کنی۔ گر صرچہ نیک و بد کنی
 یا
 بہر گشتہ خویش ندروی (سعدی)
 یک انار و صد بیار
 (ایک انار سو بیار)
 خانہ خراب شدن
 یا
 فلک زدہ شدن
 (خانہ خراب ہونا یا برباد ہونا)
 خون دل / خون مگر خوردن
 (تکالیف برداشت کرنا)

دست دہائی کسی رابستن

(بے یارو مددگار کرنا)

تیسری قسم کی ضرب الامثال جو فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں مشترک طور پر مستعمل ہیں لیکن ان کی زبان مختلف ہے، درج ذیل ہیں۔ بریکٹ میں متبادل اردو محاورے بھی دیے جا رہے ہیں:

آدم مارگزیدہ از ریمان سیاہ و سفیدی نرسد

(دودھ کا جلا چھا چھ بھی پھونک پھونک کر پیتا ہے)

فارسی زبان میں اس مفہوم کی ادائیگی کے لیے ایک اور ضرب المثل یہ ہے:

از سایہ خود ترسیدن

درج ذیل تینوں ضرب الامثال ایک ہی مفہوم کی ادائیگی کے لیے مستعمل ہیں:

از رنگ روغن کشیدن

از روغنک ماضی گرفتن

از آب کرہ گرفتن

(سُئی لا حاصل)

از پس هر گریہ آخر خندہ ای است

(ہر تکلیف کے بعد راحت ہوتی ہے)

یا

پایان شب یہ سفید است

بیگاری بہ از بیگاری

(بیٹھنے سے بیگاری بھلی)

تف سر بالا بریش صاحبش بری گردد

اس مفہوم کو اردو زبان میں ضرب المثل کے ذریعے تین طرح سے ادا کیا جاتا ہے:

چاند پر تھوک تو اپنے منہ پر آئے

یا
چاند پر خاک ڈالو تو اپنے منہ پر آئے

یا
کچڑ میں ڈھیلا پھینکو گے تو جھینٹیں اپنے اوپر بھی آئیں گی۔

حلو خوردن را رومی باید

(یہ منہ مسور کی دال)

حیلہ جو را بختان بسیار

(ناچ نہ جانے آئین ٹیڑھا)

اس مفہوم کو فارسی زبان میں دو اور ضرب الامثال کے ذریعے ادا کیا جاتا ہے وہ

یہ ہیں :

عروسی رقص بلد نیست می گوید دیوار کج است

یا
کارگر کار بلد نیست می گوید ابزار خراب است

خرمیر و افسار نگین

(بڑھی گھڑی لال لگام)

خرچہ داند قیمت نقل و نبات

(بند رکھا جانے ادراک کا سواد)

نرخه اسان بردن

خودمه بعراق بردن

چشمه پیش دریا بردن

آئینہ بکلب بردن

زیرہ بکرمان بردن

شکر بہ خوزستان بردن

(اُٹے بانس بریلی کو)

فارسی زبان میں درج بالا چھ ضرب الامثال کا استعمال ایک ہی مفہوم کی ادائیگی کے لیے کیا جاتا ہے۔

خیال خام بخت

(ہوائی تلے بنانا)

دنیا دار مکافات است

(جیسی کرنی ویسی بھرنی)

دردیگ شرکت جوشن نمی آید

(سانچے کی ہانڈی چور اسے پر پھوٹی ہے)

دوز از دوزی از نو

(ہر دن نیا دانہ نیا پانی)

شیخ صورت دیویرت

(منہ میں رام رام بھل میں ٹھہری)

صید را چون اجل آید سوی صیادی دود

(گیدڑ کی موت آتی ہے تو شہر کی طرف دوڑتا ہے)

علاج واقہ قبل از وقوع باید کرد

(وقت سے پہلے تدبیر کرنا)

گر بہ دستش بہ گوشت نمی رسد می گوید بومی دود

(انگور کھٹے ہیں)

گرگ نگہبان گوشت

(ڈی کے گودام پر کتے کا پہرا)

نقش از گیم برد ازل نیرود
 دل کے گھاؤ نہیں مٹتے یا بھرتے
 نمک خوردن نمک دان شکستن
 (جس تھالی میں کھاتا اسی میں چھید کرنا)
 نہ راہ پس و نہ راہ پیش داشتن
 (آگے کنواں پیچھے کھائی)

ھر چہ بادا باد

(جو ہو سو ہو)

یسین برگوش خر خواندن

(بھینس کے آگے بین بجانا)

یا

(اندھے کے آگے رونا اپنا دیدہ کھونا)

پند بر نادان، بادانست در شورستان

(نادان کی دوستی بھی کاجنگل)

جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کہ ایران اور ہندوستان کے عوام کے باہمی تعلقات
 کدھر سے دونوں تہذیبیں ایک دوسرے سے بہت حد تک متاثر ہوئیں۔ ضروری نہیں کہ صرف
 درج بالا ضرب الامثال فارسی زبان سے اردو زبان میں آئی ہوں بلکہ ان میں سے کچھ ضرب الامثال
 ایسی بھی ہوں گی جو اردو زبان سے فارسی زبان میں منتقل ہوئی ہوں یہ ایک اہم اور مشکل
 موضوع ہے اس پر کام کرنے کے لیے ہندوستانی اور ایرانی سماجی تاریخ، دونوں ملکوں کی
 زبانیں اور لسانی روایات سے کماحقہ واقفیت ضروری ہے۔ اس سلسلے میں مزید تحقیقی کام زبان شناسوں
 کا ہے۔ امید ہے وہ اس سلسلے کو آگے بڑھائیں گے۔ اور ایران و ہند کے مابین سماجی مماثلت کو
 اجاگر کریں گے۔ ♦♦

ماخذ

- ۱- محمدسرفراز، ضرب الامثال مشترک زبان فارسی و پنجابی (مقاله صص ۲۰۱-۲۰۹) دانش، فصلنامه راینرزی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، شماره نمبر ۵-۷، اسلام آباد، ۱۳۶۵ هـ ش.
- ۲- عبداللہ قنبری، فرهنگ ضرب المثل های انگلیسی فارسی 'رہنما' دیراستار، علی اکبر جعفرزادہ، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲
- ۳- س. جسیم، ضرب المثل های فارسی و انگلیسی، تهران، ۱۳۳۴
- ۴- فیروزالدین، فیروز اللغات (آرودو جامع) دہلی، ۱۹۷۶ء

دکن میں ترجمے کی روایت

یوسف عثمانی

زبانیں زندگی کی طرح صرت لفظ "کن" سے پیدا نہیں ہوتیں بلکہ مختلف تہذیبی عوامل، مختلف انجیال لوگوں کے مسلسل میل جول اور مختلف رسوم و معاشرت کے اتحاد سے وجود میں آتی ہیں۔ پہلے اس کی شکل بولی ٹھولی کی ہوا کرتی ہے۔ پھر کہیں صدیوں میں سانی ارتقاء کی مختلف منازل سے گزر کر ادبی مرتبے پر فائز ہوتی ہیں۔ اردو کے ساتھ بھی یہی عمل ہوا لیکن صدیوں کے فاصلے اس نے قرون میں طے کر لیے اور اس کی وجہ اس کی منکسر المزاجی اور انجذابی صلاحیت ہے۔ اسے دیگر زبانوں کے نئے نئے الفاظ اپنانے میں کبھی کوئی عار محسوس نہیں ہوئی اور اس کی اسی سرشت نے اسے آج اس مقام پر لاکھڑا کیا کہ یہ دنیا کی کئی ترقی یافتہ زبانوں سے آنکھ ملا سکتی ہے۔ پروفیسر سی۔ ڈی۔ برز نے اپنے ایک مضمون "احساس حدود" میں تحریر کیا ہے:

"ہر تمدن میں علم یعنی مشاہدے، ردِ عمل، جذبے اور تصور کے حدود ہوتے ہیں۔ ہر لمحے کا تجربہ حدود کا پابند ہوتا ہے۔ اس کا اپنا ایک افق ہوتا ہے۔ آج کے تجربے میں جو ظاہر ہے کہ کل کا تجربہ نہیں چند اشارات اور مضمرات ہوتے ہیں جو کل، آج کے افق پر نظر آئیں گے۔ ہر فرد کے تجربے میں دوسرے افراد کا تجربہ بھی

شامل ہوتا ہے جو آج زندگی بسر کر رہے ہیں یا پہلے بسر کر چکے ہیں اور یوں تجربے کی ایک مشترک دنیا سے ہر شخص مستفید ہوتا ہے جو اس کے اپنے ذاتی مشاہدے کی دنیا سے وسیع ہوتی ہے۔ لیکن یہ دنیا کتنی ہی وسیع کیوں نہ ہو اس کی بھی چند حدود ہیں۔ یہ آخر کار ایک ایک نئے افق پر جا کر ختم ہو جاتی ہے جہاں سے ہمیشہ ایک نئی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔“

اور زبان و ادب میں اس نئی زندگی کے آغاز میں تراجم اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ ترجموں کی اہمیت کے سلسلے میں ڈاکٹر ظا انصاری مرحوم کا کہنا ہے:

”نئی زبانیں قدیم زبانوں کی انگلی تھام کر چلنا سیکھتی ہیں اور قدیم و جدید زبانیں اپنی ہمعصر زیادہ دولت مند زبانوں کا سہارا لیتی ہیں۔ یہ عمل تاریخ تمدن کے ایک باب کی طرح ہمیشہ سے جاری ہے اور ترجمہ ہمارا سب سے اہم ذریعہ ہے جس کی بدولت یہ عمل آج تک جاری ہے۔ چراغ سے چراغ جلتا ہے اور کڑی سے کڑی ملتی جاتی ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ جہاں کسی زبان کے بننے میں مختلف تہذیبی و سیاسی عوامل مختلف الخیال اشخاص کا میل جول، رنگارنگ قدرتی عناصر اور رسوم و معاشرت، تمدن و معاشرت ثابت ہوتے ہیں وہیں زبان کی توسیع و ترقی کے لیے دیگر زبانوں کے تراجم بھی مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ دیگر زبانوں کے تراجم سے کسی زبان کا زخرو ذخیرہ الفاظ بڑھتا ہے بلکہ نئے خیالات اور احساس و شعور کو بھی نیا سیلہ نصیب ہوتا ہے۔ آج کی دنیا میں زبانوں کی مقبولیت اور پھیلاؤ کی اہمیت کا دار و مدار بڑی حد تک ان کی افادیت پر ہے اور افادیت کا پیمانہ یہ ہے کہ وہ زبان اپنے ادبی ذخیرے و علمی سرمائے کو کس حد تک اپنے بڑھتے والوں تک پہنچانے کی اہل ہے۔ اُردو زبان نے ابتدا ہی سے ترجموں کی روایت کو اپنایا ہے بلکہ اُردو کی بنیاد ہی مختلف زبانوں کے استخراج سے پڑی ہے۔ حیرت جتنی ہے کہ پھر ایسی زبان کیوں اس الزام کا شکار ہو رہی

ہے کہ اس میں تراجم کا فقدان ہے۔ ہمارے اکثر ناقدین تراجم کی نوعیت اور ان کی تعداد سے لاعلمی کی بنا پر کہہ دیتے ہیں کہ اردو میں تراجم کا فقدان ہے۔ مثلاً قاضی سلیم ریگ راول کے گیت "میں" شعری ترجمے کے آداب کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اردو میں ابھی فضا ہی ہوا نہیں۔ باذوق اردو کی جو بیٹ نظم طباطبائی کی اکلوتی نظم پر شاگرد قانع نظر آتے ہیں۔ میراجی اور الدین کے عظیم کارناموں سے ہم نے کچھ نہیں سیکھا بلکہ انھیں بھی قابل اعتناء نہیں سمجھا۔ کبھی کبھی ظ انصاری، بدیع الزماں خاں، اعجاز احمد کا مذکور ہوتا ہے اور بس۔ یہ بھی ان کی انفرادی لگن ہے۔"

کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ قاضی سلیم حسن الدین احمد کا حوالہ دے رہے ہیں اور خود حسن الدین احمد کی مرتبہ "سازِ مشرق" اور "سازِ مغرب" کی تیرہ جلدوں سے شاید لاعلم ہیں جنھیں دلا اکید می حیدر آباد نے شائع کیا ہے اور جس میں ڈیڑھ ہزار سے بھی زائد نظموں کے منظوم تراجم موجود ہیں جو عربی، فارسی، سنسکرت، انگریزی یا دیگر کچھ زبانوں سے کیے گئے ہیں۔ یہ تو صرف ایک ہی شخص کی کاوش ہے کہ اس نے اتنے منظوم تراجم یکجا کر دیے ورنہ اور دیگر اشخاص نے بھی ایسی کوششیں کی ہیں۔ اگر اردو کی ابتدا سے لے کر آج تک ترجموں کے امداد جمع کیے جائیں تو شاید لاکھوں تک پہنچ جائیں۔ اردو کی طویل ترین مثنوی خاندان نامہ فارسی کی مثنوی کا ترجمہ ہے جس میں چوبیس ہزار اشعار ہیں۔ اتنے تراجم کی موجودگی میں کم مانگی کا شکوہ چہ معنی دارد؟ اردو کا دامن ابتدا ہی سے تراجم کے لیے کشادہ رہا ہے۔ ہاں! یہ بات البتہ تسلیم کی جاسکتی ہے کہ فنی نقطہ نظر سے یہ اتنے دقیق نہ ہوں جتنے سائنٹیفک نقطہ نظر سے دیگر زبانوں کے تراجم ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ نکتہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ اس ترقی یافتہ دور میں ہر علم الگ الگ شاخوں میں بٹنے لگا ہے اور نئی نئی اصطلاحات کا اسیر ہونے لگا ہے۔ اس زاویہ نگاہ سے اردو تراجم شاید اتنے میاری قرار نہ پاسکیں جتنے دوسری زبانوں کے تراجم ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کلیم الدین احمد کے تنقید پر کیے گئے اظہار خیال کی طرح اردو تراجم پر

بھی کوئی ایسا ہی فقرہ کس دیا جائے۔

ڈاکٹر قرطیس نے اپنی مرتبہ کتاب ترجمے کا فن اور روایت کے مقدمے میں یہ اشارہ دے دیا ہے کہ قدیم کلاسیکی عہد میں اُردو شاعری کے سرمائے سے قطع نظر، نثر کی بیشتر کتابیں فارسی ادب کا ترجمہ ہیں۔ انیسویں صدی کی بے شمار داستانیں، سب ترجمہ ہی سمجھی جاتی ہیں۔ ترجموں کی نوعیت اور اس کے پیچھے کارفرما مقاصد و اصول، متن سے مطابقت یا انحراف کے سلسلے میں ترجمہ کی دیانت داری، ترجمے میں لی گئی آزادی اور اس کی حدود اور ان تراجم کی اُردو پر اثر اندازی، البتہ محل نظر ہو سکتی ہے لیکن ہماری ایک مشکل یہ بھی ہے کہ ہم موجودہ عہد میں اپنے کلاسیکی ادب اور دیگر مشرقی زبانوں سے بے پروا ہوتے جا رہے ہیں اور صرف مغربی علوم کی طرف نگاہیں مرکوز کر رہے ہیں حالانکہ ہمیں مشرق و مغرب ہر دو جانب توازن قائم رکھنا چاہیے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے ایک جگہ ”اُردو ادب پر فارسی کے اثرات“ کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا ہے :

”وہ اہل علم جو اس براعظم میں پیدا ہوئے، لکھتے تو فارسی میں تھے لیکن سوچتے اسی زبان میں تھے۔ ان لوگوں کی فارسی پر بھی جو یہاں ایک عرصے سے آباد تھے، اُس زبان کی ساخت، انداز، گفتار اور محاوروں کا گہرا اثر تھا۔ محاورہ کسی دوسری زبان میں اسی وقت جگہ پاتا ہے جب وہ لکھنے والے کے ذہن اور فکر میں اس طرح رچ بس گیا ہو کہ وہ غیر شعوری طور پر بہتر اظہار کے لیے اسے استعمال کرنے لگے۔ اسی اثر نے ہندوستانی فارسی کی اصطلاح کو جنم دیا اور اسے ایرانی فارسی سے ممیز کر دیا۔“

یہی اُردو کی ترقی کا پہلا سنگ میل ہے۔ اب اُردو نے وہ مقام حاصل کر لیا کہ خود فارسی نے اس کے محاوروں کو ترجمہ کر کے قبول کرنا شروع کر دیا۔ بارہویں صدی کے آخر سے تیرہویں صدی کے نصف تک اُردو محاورے فارسی میں در آئے۔ امیر خسرو کے عہد کے چند ایسے محاورے ملاحظہ فرمائیے :

پیٹ میں دانست ہوتا دنداں در شکم بودن
 سب کو ایک لائٹھی ہانکنا بیک چوب ہمہ را رانن
 اس کی گرہ سے کیا جاتا ہے زگرہ اوچمی رود
 آدھی کو چھوڑ ساری کے پیچھے دوڑنا نیم نان گذاشتہ برائے تمام زبان برود
 ناک میں دم کرنا جان ریشاں پر مینی رسیدہ
 ٹوٹی رستی جوڑ لی گرہ تو باقی رہی اگر رس شکستہ شود کہے پیوند کند، گرہ
 از میان نہ رود

لسانی تبدیلی کے اس عمل کو ہندوستان میں مسلمانوں کے اثر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن سونتی کمار چٹرجی کا خیال ہے:

”اگر ہندوستان پر مسلم قبضہ نہ بھی ہوتا تو بھی لسانی تبدیلیاں
 رونما ہوتیں اور ایک نیا لسانی دور شروع ہو کر رہتا لیکن جدید ہند
 آریائی زبانوں کی پیدائش اور ان کے اندر ادب کی تخلیق اتنی جلدی
 نہ ہوتی اگر مسلمانوں کے زیر اثر ایک نئے تہذیبی دور کا آغاز
 نہ ہوتا۔“

ان کے اس خیال کی تائید ڈاکٹر تارا چند کی اس تحریر سے ہوتی ہے:
 ”مسلمانوں کی فتح کے وقت ہندوستان کی بالکل ایسی حالت
 تھی جیسے متحد دنیا کے ہر ہر اقتدار آنے سے پہلے یونان کی حالت
 تھی۔ دونوں ملکوں میں ایک سیاسی وحدت بنانے کا فقدان تھا۔
 ”بظاہر تو سیاسی فتح کے ساتھ تمدنی موت نظر آتی ہے مگر بنیادی
 طور پر اس فتح کا مختلف اثر ہوا۔۔۔۔۔ نئی زندگی کی ایک جست
 ایک نئے تمدن کی طرف لے گئی۔۔۔۔۔ نہ صرف ہندو مذہب، فن،
 ادب اور حرکت نے مسلم عناصر کو جذب کیا بلکہ خود ہندو تمدن کی
 روح اور ہندو ذہن بھی تبدیل ہو گیا اور مسلمانوں نے زندگی کے ہر

شعبے کو متاثر کیا اور ساتھ ساتھ ایک نیا لسانی امتزاج بھی رونما ہوا۔
یہ امتزاج ابتدا میں تو صرف الفاظ کے لیں دین سے شروع ہوا اور نئی زبان کے خدو
خال پوری طرح نمایاں ہونے کے بعد تراجم کی شکل میں تبدیل ہو گیا۔ اس طرح ہندی، عربی
اور ایرانی کلموں کو ایک نئے کلمہ کی تعمیر کرتے ہیں جو آگے چل کر ہندوستان کی ایک
مارتخ بن جاتا ہے۔

تہمید بے حد طولانی ہوتی جا رہی ہے اور موضوع اس قدر وسیع ہے کہ پوری
ایک کتاب کا متقاضی ہے اس لیے اس تمدنی پس منظر میں ہم اب تراجم کی طرٹ رجوع
ہوتے ہیں۔

جب ہم ترجمہ کرنے کی وجوہات، اس کی نوعیت یا طریقہ اور اس کے انحصار پر
غور کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس کی وجوہات میں، تسکین ذوق اور کسی کا
حکم یا فرمانش یا درسی ضرورت شامل ہیں۔ یہ وجوہات کبھی معلوماتی ہوتی ہیں کبھی سیاسی
یا تہذیبی اور کبھی صرف جمالیاتی اور اس کی نوعیت یا طریقہ کبھی لفظی ترجمے پر مشتمل ہوتا ہے
کبھی سنوئی و آزاد اور اس کا انحصار اس کے مفہوم اور رعایت پر ہوا کرتا ہے۔ بر فہمہ عرض
نے ترجمے کی نوعیت اور مقصد پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا ہے :

”بنیادی طور پر ترجمہ لسانی اور تہذیبی مفاہم ہے جو نہ
اصل کی لذت کو پوری طرح پاسکتا ہے نہ اس سے مکمل محرومی کو
قبول کرتا ہے۔“

بہر حال ترجمے کی اہمیت مسلم ہے۔ خسروانہ یا جاگیردارانہ نظام میں مختلف علوم و
فنون کے تراجم کے لیے دور و نزدیک سے علماء بلوائے جاتے تھے اور سرکاری طور پر ان کی
سرپرستی کی جاتی تھی۔ زرکشیر خراج کے سرکاری طور پر ان کی اشاعت کا اہتمام کیا جاتا
تھا۔ یہاں تک کہ ترجموں کے کیاب خطوط شاہانہ تحائف کے طور پر بھجوائے جاتے تھے۔
ہندوستان میں اشوک اعظم کے عہد میں پانڈی ہتر میں، بنو عباس کے عہد میں بغداد میں،
بنو فاطمہ کے دور میں قاہرہ و اسکندریہ میں، عہد اکبری میں آگرے میں اور زمانہ حال میں

عہد عثمانیہ میں حیدرآباد میں دارالترجمہ قائم کیے گئے تھے۔ موجودہ عہد میں بعض یونیورسٹیوں میں ترجمے کے باقاعدہ علیحدہ شعبے قائم کر دیے گئے ہیں۔ خود حکومت ہند نے زبان کی ترقی کے لیے بورڈ بنا دیے ہیں جن کے تحت ترجمے اور وضع اصطلاحات کا کام انجام دیا جا رہا ہے۔ زمانہ قدیم میں فورٹ ولیم کالج، دہلی کالج، ورنہ کیلورسوسائٹی جیسے یہ ادارے بھی یہ خدمت انجام دیا کرتے تھے۔

جب کسی زبان کی توسیع و ترقی شروع ہوتی ہے تو یہ ایک عام اصول ہے کہ وہ اپنا موازنہ اپنے کسی ہم خاندان اور ملت جلتی اپنے سے برتر زبان سے کرتی ہے۔ یہ موازنہ تہذیبی سطح پر بھی ہوتا ہے اور معیاری سطح پر بھی۔ اسی لیے جب اردو کی ترقی و توسیع شروع ہوئی تو ایک طرف اس نے ہندی تہذیب و معیار پر اپنے آپ کو جانچنا شروع کیا تو دوسری طرف فارسی تہذیب و معیار پر پرکھنا شروع کیا۔ ان دو تہذیبوں اور معیارات پر اپنے آپ کو پرکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اگر شمالی ہند میں فارسی تہذیب غالب تھی تو دکن میں ہندو تہذیب۔ اسی لیے اردو دو الگ الگ محاذوں پر ترقی کے لیے برسرِ پیکار نظر آتی ہے اور تراجم میں بھی یہ مزاج نمایاں نظر آتا ہے۔ اس کی سیاسی وجوہات ہیں اور وہ یہ کہ دکن شمالی ہند سے ایک عرصے تک کٹا کٹا سا رہا۔ اگرچہ غلیوں اور غلّوں کے عہد میں بھی شمالی ہند سے جنوبی ہند کا تھوڑا بہت رابطہ رہا لیکن تہذیبی اختلافات صاف نظر آتے ہیں۔ البتہ فرقہ فطرت کے دیوگری کو پائے تخت بنالینے کے بعد ان کا بعد کچھ دور ہونے لگا اور ایک نئی مشترک تہذیب کی بنیاد پڑنے لگی اور یہ آواز سنائی دینے لگی۔

رکھیا کم فسکرت کے اس میں بول
اُدک بولنے تے رکھیا ہوں امول

نصرن یہ بلکہ خوب محمد چشتی نے عرب و عجم کے فلسفہ تصوّت کو اس عہد کے عوام الناس کی زبان میں یعنی گبری میں پیش کیا:

جیوں دل عرب عجم کی بات
سُن بولی، بولی گجرات

اگر ایک طرف گجری کا یہ طرز عمل رہا تھا تو دوسری طرف قطب شاہی دور میں جو قریباً دو سو سال پہلے ہے، کسی رنگ چھایا رہا اور فارسی سے دکنی میں تراجم ہوتے رہے۔ اس مضمون میں نہ اتنی گنجائش ہے کہ تمام تراجم کی تفصیل دی جائے نہ فی الوقت اتنی معلومات فراہم ہو سکی ہیں۔ پھر بھی قریباً بیس شعراء کا پتہ چل چکا ہے جن کی تخلیقات کے نمونے مل چکے ہیں جن سے اس عہد میں ہونے والے تراجم کا مقصد بھی عیاں ہوتا ہے مثلاً عہد قطب شاہی کے ایک شاعر بلاتی نے "معراج نامہ" میں (جو کسی فارسی معراج نامے کا ترجمہ ہے) اقرار کیا ہے:

کہ معراج نامے کی سنیو خبر حکایت جو بولا ہوں میں مختصر
کیا فارسی کو سود کھنی غزل کہ ہر عام جو رخاص سمجھیں نکل
جو ستید بلاتی نبی کا غلام قصہ یو کہیا ہے لطف سوں تمام

علاقہ دکن میں تلنگی، مراٹھی اور کنڑی زبانیں بولی جاتی ہیں اس لیے اُردو کا سابقہ انہی تین زبانوں سے پڑا۔ چونکہ یہ تینوں زبانیں الگ الگ طبقوں سے تعلق رکھتی تھیں اور کوئی ایسی مشترکہ زبان نہیں تھی جس کے ذریعے دکن کے لوگ باہم رابطہ قائم کر سکیں۔ اس لیے رابطے کی زبان دکنی اُردو ہی قرار پائی۔ اس زبان میں ایک جوش اور دلولہ تھا اس لیے ہر علاقے نے اسے قبول کر لیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ گیارہویں صدی کے اواخر سے یہاں بزرگان دین کی آمد کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا جو یہیں کی مقامی زبان میں رشد و ہدایت کو ناپا چاہتے تھے اس لیے انھوں نے بھی اسی زبان کو ذریعہ تبلیغ بنایا۔ علاء الدین خلجی کی فتح دکن سے بہت پہلے سے یہاں بزرگان دین پہنچ چکے تھے۔ حاجی رحمہ اللہ، سید شاہ موہن، شاہ جلال الدین گنج روائ، بابا شرن الدین، بابا شہاب الدین، جیسی برگزیدہ ہستیاں رشد و ہدایت کا کام انجام دے رہی تھیں۔ یہ سلسلہ علاء الدین خلجی کی فتح دکن کے بعد بھی چلتا رہا اور شاہ شتیب الدین زر زری زرخش، حضرت شاہ راجو قتال، حضرت گیسو دراز، حضرت برہان الدین غریب جیسے کامل بزرگ پیام توحید دینے لگے۔ ان سب بزرگوں نے اسی زبان کو ذریعہ تبلیغ بنایا تھا۔ چودھویں صدی کے آخر تک یہ زبان اس قابل ہو چکی تھی

کہ عوام الناس سے اس میں بے دریغ تخطیب کیا جانے لگا اور فارسی کی جگہ اس نے
 لے لی۔ سید شاہ اشرف بیابانی کی "واحد باری" امیر خسرو کی "خالق باری" کی طرز پر لکھی
 گئی منظوم لغت ہے جس کا نمونہ یہ ہے:

بحر ہے دریا آب فراخ کلام موزوں ہے ڈالی شاخ

پندرھویں صدی کے آخر میں اس زبان کو سرکاری مرتبہ حاصل ہو گیا اور یہ
 سرکاری زبان دفاتر میں فارسی کی جگہ استعمال ہونے لگی۔ اس کا اطلاق دو مرتبہ کیا گیا۔
 جس کا حال تاریخ فرشتہ میں ابراہیم عادل شاہ اول کے تذکرے میں یوں بیان کیا
 گیا ہے:

"دفتہ فارسی بر طرف ساختہ ہندوی کرد"

اور خافی خان منتخب اللباب میں لکھتا ہے:

"ابراہیم عادل شاہ دفتہ فارسی کہ بجائے دفتہ ہندوی

جدو پدر او قرار دادہ بودند بر طرف نمودہ بدستور سابق ہندوی مقرر نمود"

ظاہر ہے کہ جب کسی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ مل جاتا ہے تو اس میں ادبی تصانیف
 کے ساتھ ساتھ علوم و ہنر کی ترقی کے لیے تراجم بھی لازمی ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے یہ
 پورا عہد اخذ تراجم کا ہے۔ اب نظم کے شانہ بر شانہ شری بھی نظر آنے لگی۔ یہ اور بات ہے کہ
 نشر میں اس کا دامن مذہبی موضوعات سے بھرا گیا۔ میراں جی خدا نما کی "شرح تہذیب
 ہمدانی" اور میراں یعقوب کی "سائل الاتمیا" نیز برہان الدین جانم کی "کلمۃ الحقائق" اس کا
 واضح ثبوت ہیں۔ ایک اور بات جو اس عہد میں نظر آتی ہے یہ ہے کہ مختلف شعراء نے
 ایک ہی موضوع پر طبع آزمائی کی ہے اور اپنے اپنے طور پر واقعات قصے میں کمی بیشی یا
 تصریح کرتے رہے ہیں۔ کبھی لفظی ترجمے کیے گئے اور کبھی کسی خاص واقعے کو ماخذ بنایا گیا۔ گویا
 اس عہد میں ترجمہ یا کسی واقعے یا حکایت کو کہیں سے اخذ کر کے اپنے لفظوں میں بیان
 کر دینے میں زیادہ فرق نہیں سمجھا گیا۔ اصل مقصد قصے کی پیش کش تھی۔ اس عہد میں دو قصے
 بہت عام تھے ایک یوسف زلیخا کا اور دوسرا لیلیٰ جنوں کا۔ یوسف زلیخا عشقیہ طرز پر لکھا اور

لیلیٰ مجنوں عشقۃ المیہ۔ ابھی میں نے یہ بات ماخذ میں کہی ہے۔ اس کا ثبوت شیخ احمد گجراتی اور ان کے بیٹے محمد بن عاجز کی مثنویاں یوسف زلیخا اور لیلیٰ مجنوں ہیں۔ ہر دونے یہ مثنویاں لکھی ہیں لیکن دونوں کے ماخذ الگ الگ ہیں۔ شیخ احمد گجراتی نے نظامی کی مثنوی یوسف زلیخا کو اپنی مثنوی کی بنیاد بنایا ہے۔ اور محمد بن عاجز نے اپنے باپ احمد کی مثنوی کو پیش نظر رکھا ہے اور لیلیٰ مجنوں کے لیے اس نے (عاجز نے) ہاتھی کی فارسی مثنوی کو بنیاد بنایا ہے۔ یہ مثنویاں کہیں لفظی ترجمے کی شکل اختیار کرتی ہیں اور کہیں کہیں صرف مفہوم پیش نظر رکھا گیا ہے اور جالیاتی تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اس عہد میں مترجم ہر دو مکتبہ فکر سے واقف تھے یعنی ان کے نزدیک لفظی ترجمے بھی اہمیت رکھتے تھے اور ادائے مطلب میں جالیاتی اقدار بھی اور اسی لیے وہ واقعات کو زیادہ موثر بنانے کے لیے کبھی کبھی تہذیبی فضا بھی تبدیل کر دیا کرتے تھے۔

اس عہد میں فارسی کی مقبولیت میں کمی کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ امین نامی ایک شاعر نے ایک مثنوی ”بہرام حسن بانو“ فارسی میں لکھی لیکن پھر خود اسی نے اس کا ترجمہ اردو میں کیا۔ مگر ترجمہ لفظی نہیں ہے۔ نمونہ یہ ہے:

چرا ہستی تو استاد ہر پیشم	گیا شہ کے نزدیک تسلیم کر
بیافش، بخور ساغر زدستم	بٹھایا شہنشاہ نے تعظیم کر
تو پیش من بخورے من پر پیشیت	دونوں مل بیٹھے ہوئے ہم کلام
وگرز من ہی ترسم ز نیست	گئی شاہ کے دل سے دہشت تمام
نشت آن دیو پیش شاہ دے را	کیا شاہ اور دیو نے مے کشی
بخورد و گوش کرد آواز نے را	ہوئے آپ میں آپ دونوں خوشی

یہ مثنوی دکن کے مشہور قصہ ”بہرام دگل اندام“ کی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ جیسے اور دیگر شعرا نے بھی نظم کیا ہے۔ خود امیر خسرو کی مثنوی ہشت بہشت بھی اسی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ امین کی مثنوی امین کی زندگی میں مکمل نہیں ہوئی تھی۔ اسے ایک دوسرے شاعر دولت شاہ نے پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ بہرام حسن بانو میں حسن بانو دراصل ”گل اندام“ کا کوئی روپ ہے۔ ملک خوشنود

نے بھی اسی واقعے "بہرام دگل اندام" کو امیر خسرو کی مثنوی "ہشت بہشت" کے ترجمے کی صورت میں نظم کیا ہے اور اس ترجمے کا نام "جنت سنگار" ہے۔ اسی عہد میں ایک اور بہت بڑا کارنامہ ہمارے سامنے آتا ہے اور وہ ہے رستمی کا "خاورنامہ" جو فارسی کے ابن حسام کے "خاورنامہ" کا ترجمہ ہے۔ یہ مثنوی اردو کی طویل ترین مثنوی ہے جو چوبیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ ترجمہ فن ترجمہ کا اعلیٰ نمونہ کہلا سکتا ہے۔ ترجمہ نہ صرف مطابق اہل ہے بلکہ بڑی حد تک فارسی اشعار کے ترجموں میں قافیوں تک میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ذرا ملاحظہ فرمائیے:

نہد بر سر کوہ زریں کمر	رکھے کوہ زریں کمر کے اُپر
گئے چتر مشکیں گئے تاج زر	کدھیں تاج مشکیں کدھیں تاج زر
بر آئندہ خیمہ بے ستوں	اُچایا ہے منڈپ اُوبن تھاپ سوں
نکا زندہ سقو زنگار گوں	زنگایا ہے اسان زنگار سوں
چہ می گویم از راز چرخ بلند	کہوں راز کیا چرخ کا کھول کر
ننگہ کن بریں تیرو خاک نثرند	زمین سات جلقاں رکھیا تول کر
بر آید عروس بہار از چمن	عروس بہار آکرے انجمن
بروید گل و لالہ و نستر	زمین پر اُٹھے لالہ ہو نستر

چوبیس ہزار اشعار پر مشتمل اس مثنوی کا ترجمہ واقعی رستمی کا کمال ہے کہ فارسی جیسی پختہ زبان کا ترجمہ کوئی اردو جیسی زبان میں کرنا جو ابھی دور تشکیل سے گزر رہی تھی ایک معجزے سے کم نہیں۔ اگر رستمی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ

کیا ترجمہ دکھنی ہو رد پذیر بولیا معجزہ یو کمال خال دبیر

تو کوئی غلط نہیں۔

کوئی ترجموں کا تذکرہ نامکمل رہے گا اگر محمد قلی قطب شاہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ قطب شاہ اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ اسے یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ اس نے حافظ کی غزلیں کی غزلیں فارسی سے اردو میں ترجمہ کر دیں۔ فارسی اشعار سے

استفادہ یوں تو اردو کا عام رویہ رہا ہے جس سے میر و غالب تک نہ بچ سکے لیکن پوری غزل کا ترجمہ اور وہ بھی اسی ہیئت میں اور لفظی کوئی کھیل نہیں اور محمد قلی قطب شاہ نے یہ کارنامہ بھی کر دکھایا۔ اس طرح کی ایک غزل کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے :

یوسف گم گشتہ باز آید بہ کنعاں غم خور	یوسف گم سوچہ آگاہ بہ کنعاں غم نہ کھا
کلبہ احوال شود روزے گلستاں غم خور	گھر ترا امید کا ہوگا گلستاں غم نہ کھا
گر بہار عمر باشد باز بر طرب چین	جم بہار عمر تجھے بھرے آگاہ باغ میں
چتر گل بر سر کشی لے مرغ خوشنواں غم خور	چتر پھل کا کھلکے نگیں مرغ خوشنواں غم نہ کھا
ہاں مشو نو مید چوں واقع نہ از سر غیب	ہاں تو نا امید مت ہو کہ نہ جانے سر غیب
باشد اندر پردہ باز ہائے پنہاں غم خور	کیا اچھے کا پردہ اوجھل کھیل پتلیاں غم نہ کھا
در بیا باں گر بہ شوق کعبہ خواہی زد قدم	اوجھل میں شوق سوں اب کبھی خاطر رکھ قدم
سر ز نشہاں گر کند حسار میںلاں غم خور	تج اگر بولیں جبین کاٹے میںلاں غم نہ کھا
حافظا در کج فقر و خلوت شعبہائے تار	قطب شاہ اس کج فکر و خلوت دینی سنے
تا بود و ردت دعا و در رس قرآن غم خور	تا اچھے و ردت دعا و در رس قرآن غم نہ کھا

اس ترجمے سے ہم بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ترجمے کے اسرار و رموز سے قطب شاہ فنی واقع ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس عہد میں ہم ترجمے کو ایک مستقل فن بنا رہے ہیں اور اُس عہد میں وہ وقت کی ضرورت تھا اسی لیے وہ پورا دور ہی اخذ و ترجمے کا دور ہے اور تقریباً تمام ادبی کاوشیں اخذ و ترجمے پر مبنی ہیں۔ ملا وجہی کی "سب رس"، فتاحی کی "تصنیف دستور عشاق کے نثری خلاصے قصہ حسن و دل سے ماخوذ ہے۔ غواصی کی "نثری سیف الملوک و دیرجہ الجبال" کا موضوع قصہ فارسی "الف یلہ" سے لیا گیا ہے۔ "مینا ستونہ" بھی کسی فارسی رسالے سے ماخوذ ہے جیسا کہ خود غواصی اقرار کرتا ہے :

رسالہ اتھام فارسی یو اول کیا نظم و کئی سستی بے بدل

طوطی نامہ بخشی کی فارسی نثری تصنیف طوطی نامہ سے ماخوذ ہے جس کا ثبوت یہ ہے :

ہوئے حضرت بخشی بج مدد دیامیں اسے تو رواج اس سند

پر اگندہ حنا طرہ کر اس بدل کیا ترجمہ مختصر اس بدل
ابن نشا طمی کی پھول بن بھی ایک فارسی تھے بساتین کا ترجمہ ہے ؛
بساتین جو حکایت فارسی ہے لطافت دیکھنے کی آری ہے
بچن کے باغ کی لے بانگانی بساتین کی کئی سو ترجمانی
یہاں تک کہ اس عہد میں میلاد ناموں، وفات ناموں اور معراج ناموں کو فارسی سے
اختہ ترجمہ کیا گیا، عبداللطیف نے وفات نامہ لکھا تو فارسی سے استفادہ کیا ؛

کیا ترجمہ اس کو کوئی زباں دے کر کہے زیب ہونے عیاں
نصرتی کی تصنیف گلشن عشق بھی فارسی کے "قصہ کنور منوہر و مدالحتی سے اخذ
ہے۔ اسی قصے کو عاقل خاں رازی عالمگیری نے ۱۶۵۴ء میں مثنوی "مہر ماہ" میں پیش
کیا تھا۔ ترجموں کا انقلابی اثر اس عہد میں اپنی پوری شدت کے ساتھ نظر آتا ہے اور
دکنی ادب کے مطالعے سے اس کی معجز نمائی ظاہر ہوتی ہے۔ دکن کی سابقہ خالص ہندوی
ادبی روایات فارسی تہذیب و روایات سے اس طرح متاثر ہوئیں کہ ایک نئی ہند ایرانی
تہذیب وجود میں آگئی۔ ڈاکٹر جمیل جالبی کا خیال ہے ؛

"اگر فارسی روایت ہندوی روایت کو اس طور پر نہ بدلتی
تو اس براعظم کی قدیم تہذیب گل سر کر کبھی کی فنا ہو چکی ہوتی۔ اس
تخلیقی عمل امتزاج نے خود ہندوی طرز احساس کو نہ صرف فنا ہونے
سے بچایا بلکہ اسلامی ایرانی اثرات کو اس براعظم کے ماحول ضنا
میں رنگ کر ایک طرف ہندو تہذیب کو بدل دیا اور دوسری طرف
یہاں کے مسلمانوں کو بھی ایسی تہذیب ملی جس میں براعظم کے طول و
عرض میں پھیلے ہوئے ہر علاقے کے مسلمان یکساں طور پر شریک تھے
اور جسے آج ہم "ہندو مسلم ثقافت" کے نام سے بلوم کرتے ہیں۔"

اگرچہ نثر میں خیالات کو ضبط تحریر میں لانے کی کوششیں چودھویں صدی کی دوسری
دہائی سے شروع ہو چکی تھیں لیکن اب کوئی اردو اس مقام پر پہنچی تھی کہ نظم سے ہٹ کر

نثر میں بھی اس میں ترسے ہوئے لگیں۔ چنانچہ عربی زبان کی مشہور تصنیف تہمیدات ہمدانی (۱۱۳۸ء) کی شرح خواجہ بندہ نواز نے ۱۴۲۱ء میں لکھی جس کا اردو ترجمہ ۱۹۶۳ء میں میراں جی حسین خاندان نے کیا۔ یہ ترجمہ لفظی ہے لیکن کہیں کہیں وضاحت کے لیے خاندان نے کچھ الفاظ یا جملے بڑھادیے ہیں۔ زبان کا نمونہ ملاحظہ ہو:

”اے دوست عشقِ فرض ہے خدا کے اپڑے کون‘ سب عالم پر۔ آہ افسوس! اگر خدا کا عشق نہیں رکھ سکتا ہے تو بارے اپنی پچھانت کا عشق یہی رکھ کر کیا ہوں یا ماٹی ہوں یا پانی ہوں یا آگ ہوں یا بارا ہوں یا خال ہوں یا فُص ہوں یا دل ہوں یا روح ہوں یا سر ہوں یا نور ہوں۔ بارے اے قدرت یہی اپنی آشنائی کی معلوم ہووے تو خوب ہے۔“

اس نثر سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاعری کی طرح اب نثر میں بھی ہندوی یا سنسکرت کا اثر گھٹ چکا ہے اور فارسی اثرات غالب آچکے ہیں۔ اس عہد میں ایک اور بہت اہم ترجمہ ملتا ہے جس نے اپنے اثرات انیسویں صدی تک مرتسم کیے ہیں۔ یہ ترجمہ شمائل الاتقیاء (۱۹۶۳ء) ہے۔ یہ ترجمہ میراں یعقوب نے ۱۹۷۳ء میں کیا ہے۔ کتاب کے نام اور موضوع کی وضاحت کرتے ہوئے میراں یعقوب لکھتے ہیں:

”اس کتاب میں پرہیزگاراں کی اخلاقیات اور ولیاں کیاں پاکیاں اور اصغیا کے احوال اور صالحاں کے بڑے نصلتاں کیاں پاکیاں۔ اس سبب سوں اس کتاب کا ناول ”شمائل الاتقیاء“ کر دیا گیا ہے۔“

یہ ترجمہ بھی لفظی ہے صرت کہیں کہیں بطور وضاحت کچھ تشریحی اضافے کر دیے گئے ہیں۔ یہ اضافی جملے البتہ محلِ نظر ہیں کہ ترجمے سے ان کا مزاج ذرا الگ نظر آتا ہے۔ اس اضافی تحریر میں ایک خاص شگفتگی کا احساس ہوتا ہے اور یہ نثر شاعرانہ زبان سے قریب نظر آنے لگتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ ترجمے سے ہٹ کر یہ اضافی جملے ہیں:

”جھوٹ یوں ہے۔ جوں چودھویں رات کا چاند۔ جوں جوں دن جاتے تیوں تیوں کم ہوتا۔ ہورپچ۔ جوں پہلا چاند روز روز روشن ہوتا ہے۔“

اس ترجمے میں جگہ جگہ تبدیلی اسلوب طرز تحریر کا احساس بھی ہوتا ہے لیکن اس کی ایک خاص وجہ ہے وہ یہ کہ یہ ترجمہ لفظی ہے اور چونکہ خود اصل کتاب میں مختلف مصنفوں کی مختلف تحریروں سے استفادہ کیا گیا ہے اس لیے لازمی طور پر ترجمے میں بھی وہ اسلوب در آئیں گے۔ مثلاً اصل کتاب میں کہیں ”روح الارواح“ سے استفادہ کیا گیا ہے۔ کہیں تحریر کا ماخذ کشف المحجوب ہے تو کہیں قشیری۔ اب ذرا ان کے تراجم کو بھی دیکھ لیجیے:

(۱) ”ظاہر کا کعبہ پتھر دل کا ہے اور باطن کا کعبہ اسرار کا۔ وہاں خلق توان کرتے ہیں، جہاں خالق کے کرم اور مدد چو پھیرا پھرتے ہیں وہاں مقام ہے ابراہیم خلیل کا، یہاں مکان ہے رب جلیل کا۔ وہاں ایک چشمہ ہے زم زم، یہاں پیالے ہیں محبت کے دم بدم۔ وہاں حجر اسود ہے، یہاں نور احمد ہے۔“
(روح الارواح)

(۲) ”جس پتھر پر سال میں ایک بار خدا کی نظر ہوتی ہے۔ اس کی زیارت کرنا فرض ہے تو دل توان ہو زیارت کرنا اس تھی بہتر ہے کہ دل پر ہر روز تین سو ساٹ بار خدا کے لطف کی نظر ہے۔“
(کشف المحجوب)

(۳) ”بہتر ابراہیم نے اپنے فرزند اسماعیل کوں کہے کہ میں سونا دیکھیا جو تجھے دینا کرتا ہوں۔ اسماعیل کہے اگر تم تھیں نہ سوتے تو ایسا نہ دیکھتے۔“
(قشیری)

ان تینوں تراجم کی طرز اور خود میراں یعقوب کی طرز تحریر یا اسلوب بیان الگ الگ ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اپنی ایک جدا طرز نگارش رکھنے کے باوجود مترجم

ترجے کے فن سے بخوبی واقف ہے اور ترجمے کی روح کو مجروح نہیں کر رہا ہے۔ اس ترجمے میں ہمیں وضع اصطلاحات کا پہلو بھی نظر آتا ہے۔ میراں یعقوب نے تصوف و شریعت کی اصطلاحات کو بھی اُردو کا جامہ پہنانے کی سعی کی ہے۔ مثلاً وحدت و ودئی کے لیے "ایک پنا" اور دو پنا "کثرت کے لیے" بہت پنا" عدم کے لیے "نین پنا" آدمیت کے لیے "آدمی پنا" خودی کے لیے "میں پنا"۔

مغلوں کی دکن میں فتحیابی کے بعد یعنی ۱۶۸۶ء کے بعد دکن کی ان ادبی روایات کا زوال شروع ہو جاتا ہے کیونکہ بیجاپور و گولکنڈہ ہی دکنی تہذیب کے آخری مراکز رہ گئے تھے۔ بیجاپور ۱۶۸۵ء میں اور گولکنڈہ ۱۶۸۶ء میں تسخیر کر لیا گیا۔ اس طرح ایک تہذیب ختم ہو گئی اور اب شمال و جنوب کی حدود مٹ کر ایک نقطہ اتصال پر آ گئے اور دکنی شاعر و مفکر ذہنی کش مکش کا شکار ہونے لگے کہ کون سارا ستہ اختیار کریں۔ قاضی غود بحری (۱۷۱۷ء) نے اس کا اظہار یوں کیا ہے:

بحری کوں دکن یوں ہے جوں تل کو دکن ہے

پس تل کوں ہے لازم جو دکن چھوڑ نہ جانا

یہی وہ احساس ہے جس کا شکار دکن ہو چکا تھا۔ اگر ایک طرف ذوقی، بحری اور دانشی وغیرہ دکن کی گرتی ادبی و تہذیبی دیواروں کو سنبھال رہے تھے تو دوسری طرف دلی دکنی ریت کا نیا میاں سخن پیش کر رہے تھے۔ یکش مکش ہمیں اٹھارہویں صدی کے ابتدائی دہوں میں بھی نظر آتی ہے۔ باقر آگاہ نے ۱۸۰۵ء میں ایک شہزادی گلزار عشق لکھی جس میں رضوان شاہ اور روح افزا کے قصے کو فارسی نثر سے دکنی اُردو میں منظوم کیا گیا۔ اس کے دیباچے میں باقر آگاہ لکھتے ہیں:

"اگر جاہلان بے سنی و ہرزہ دارانِ لایعنی زبانِ دکن پر
اعراض اور گلش عشق" و علی نامہ" پر اعراض کرتے ہیں اور جہل
مرکب سے نہیں جانتے کہ جب لگ ریاست سلاطین دکن قائم تھی
زبانِ ادبکی درمیانے ادبکے خوب رائج اور طعن و شتم سے سالم

تھی.... جب شاہان ہند اس گل زمین بنتِ نظیر کو تسخیر کر لے،
 طرزِ روزمرہ دکنی، پنج محاورہ ہند سے تبدیل پائے، تاکہ رفتہ رفتہ
 اس بات سے لوگوں کو شرم آنے لگی اور ہندوستان میں مدت
 لگ زبانِ ہندی کہ اسے برج بھاکا کہتے ہیں، رواج رکھتی تھی اگرچہ
 لغت سنسکرت اور کی اصل اصول اور مخزنِ فنونِ فروغ و اصول ہے،
 پیچھے محاورہ برج میں الفاظ عربی و فارسی بتدریج داخل ہونے لگے
 اور اسلوبِ خالص کو اس کے کھونے لگے جب سے اس آمیزش کے

یہ زبان ”ریختہ“ سمی ہوئی۔“

۱۸۲۴ء میں ایک حاکم انگریز نے منشی محمد ابراہیم سے انوارِ ہسیل کا ”بعینہ زبان دکنی

بن ترجمہ“ کرنے کی فرمائش کی تو ترجمے کے بعد دیا پچے میں منشی محمد ابراہیم نے اعتراف کیا،

”اس کا ترجمہ زبان دکنی میں دشوار ترین امورات کہا جاتا ہے

اور مجھ سے زبانِ عوام ترک ہو کر مدتِ مدید گزرے۔ اب اس کا اعادہ

بہت مشکل۔“

مختصر یہ کہ اب دکن کی ادبی روایت جنگِ مغلوبہ لڑتی نظر آتی ہے۔ ◆◆

اُردو میں ہائیکو نگاری

مدنہ احامد بیگ

اُردو دنیا میں اس وقت جاپانی صنفِ سخن "ہائیکو" رد و قبول کے ہارک موڑ پر ہے۔ ہائیکو ہاں نرول تنقید کے عدم وجود کے سبب اس اہم مرحلے پر مفروضوں اور غلط فہمیوں کا جنم فطری بات شا اور شعری توانائیوں کے اُکارت چلے جانے کا خیال 'بھرپور مکالمے کا طالب۔ لہذا میری اس تحریر میں سنجیدہ مکالمے کے آغاز کے طور پر چند مفروضے اور غلط فہمیاں 'نیز اُن کے پیدا کردہ بنیادی الجھٹلے زیر بحث آئیں گے، مثلاً یہ:

۱۔ ہمارے ہاں عام طور پر یہ تصور پایا جاتا ہے کہ ہائیکو جاپان کی سب سے مقبول ادبی صنفِ سخن ہے۔ جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں۔

۲۔ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہائیکو کے پہلے مصرعے میں پانچ 'دوسرے میں سات اور تیسرے میں پانچ صوتی آہنگ ہوتے ہیں۔ یعنی ہائیکو کا پہلا اور تیسرا مصرعہ برابر اور درمیانہ مصرعہ بقدر دو صوتی آہنگ، اُن سے بڑا ہوتا ہے۔

۳۔ یہ بھی ایک مفروضہ ہے کہ اُردو میں ہائیکو کا تعارف محض گذشتہ بیس پچیس برس قبل کا قصہ ہے۔

۴۔ ہمارے بعض شعرا نے یہ فرض کر لیا ہے کہ یہ محض تین مصرعوں کی ایک صنف ہے اور جس طرح جاپان میں تین مصرعے موزوں کر کے ہائیکو لکھی جاسکتی ہے۔

۵۔ اس تصور کو بھی ایک غلط فہمی ہی کہنا چاہیے کہ اردو میں محض شعر متغارب یعنی :

فَعْلُنْ فَعْلُنْ فَعْ : ۵

فَعْلُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ فَعْ : ۷

فَعْلُنْ فَعْلُنْ فَعْ : ۵

اس صنف کا قریب ترین وزن دابنگ ہے۔

۶۔ پھر یہ بھی ایک غلط فہمی ہے کہ (ہائیکو کے موضوع کے اختصاص خصوصاً مناظر فطریے)

جاپانی لوگوں نے زندگی کے جالیاتی پہلوؤں سے شوقِ لطف اندوزی کے سبب اس

طرح رجوع کیا اور ہمارے لیے ایسا ممکن ہے۔

۷۔ ہمارے چند ناقدین کو یہ غلط فہمی بھی ہے کہ ہائیکو ایک ہی طویل لائن میں لکھی جاتی ہے۔

جاپانی شاعری کی مختصر ترین صنفِ سخن ”ہوک کو“ ہے جس نے بعد میں (۱۸۹۰ء) ”ہائیکو“ نام پایا۔ یہ درحقیقت ملاپ کے شعرا کی ایجاد ہے جو طویل نظم (ہائی کائی) کی تشبیہ کے طور پر پانچویں صدی عیسوی تک جاپان میں پھیلی بھولی۔ یہ الگ قصہ ہے کہ آج ملاپ کے شعرا اس صنف کے نام سے بھی آشنا نہیں۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جاپان میں ہائیکو کی مقبولیت کے باوجود یہ الگ سے کوئی صنف نہ تھی بلکہ ”ہائی کائی“ (طویل نظم) کا ابتدائی حصہ یعنی پہلا بندہ ہوا کرتی تھی۔ ”ہوک کو“ کے معنی بھی شعرِ ادبی کے ہیں۔ جیسے ہماری غزل کا مطلع، جو غزل کی پہلی کڑی ہے۔ یا جس طرح عربی شاعری میں غزل، قصیدے کی تشبیہ کا حصہ تھی اور بعد میں ایک الگ صنفِ سخن کے طور پر پھیلی بھولی۔

جاپانی ہائیکو متغی نہیں، معرعی ہوتی ہے۔ نیز پوری بات کہنے کے بجائے صرف اشاروں یا احوالوں سے کام لیا جاتا ہے۔ مصرعوں کے بیچ شاعر کے پیدا کردہ معنوی ایجاد کو ہائیکو کا تارسی اپنے گیانِ دھیان کے ذریعے پورا کرتا ہے اور یوں شاعر کے تخلیقی عمل میں شرکت دار بنتا ہے۔

”ہوک کو“ (ہائیکو) کے پہلے معلومہ ادق قابل ذکر شاعر سولکان (۱۴۵۸ء-۱۵۲۶ء) کے

بعد جاپان میں بھی چھٹی صدی عیسوی کے اختتام تک ”ہوک کو“ بطور ایک صنفِ سخن یا شعرِ ادبی

کے اپنے عروج تک پہنچ کر مقبولیت کو بیٹھی۔ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں (چند ایک استثنائی مثالیں چھوڑ کر) جاپانی شعراء نے "ہوک کو" کے بغیر طویل نظمیں لکھیں اور یاچتر بنٹن (Bantun) کی صنف پر توجہ دی۔

مجموعی طور پر نویں صدی عیسوی تا سترہویں صدی عیسوی کے اوائل تک جاپان میں "بنٹن" اور "ہوک کو" خال خال ہی لکھی گئیں جس کا واحد سبب یہ تھا کہ طویل نظموں میں "بنٹن" اور "ہوک کو" کی جگہ ایک اور قدیمی مختصر صنف سخن "تنکا" نے لے لی۔ "تنکا" کو "واکا" بھی کہا جاتا ہے۔ تنکا یا واکا کے ۳۱ اراک ہیں جو ۵-۷-۷-۷-۷ کی ترتیب سے آتے ہیں:

"ہوک کو" کو بطور ایک صنف سخن دوسرا عروج ہاتھ کے طفیل سترہویں صدی عیسوی کے وسط میں ملا۔ جب بقول ایک جدید جاپانی شاعر اور ناقد کا زوسا تو، "جاپانی معاشرے میں تاجرانہ کلچر عروج پر تھا۔" "ہوک کو" کے پہلے بڑے شاعر ہاتھ کے بعد اٹھارہویں صدی عیسوی میں ایسا (Issa) اور بوسون (Buson) نے ہوک کو نگاری میں شہرت پائی۔

انیسویں صدی میں "ہوک کو" کو تیسری بار نظریہ ساز شاعر ماسا اوکاشیکی نے ۱۸۹۰ء میں عروج دلایا اور اسی زمانے میں "ہوک کو" نے طویل نظم (ایکائی) سے الگ ہو کر "ہائیکو" کے نام سے بات عدہ صنف سخن کا درجہ پایا۔ لیکن اب ہائیکو کو مغرب کی جدید شعری اصناف کا سامنا تھا۔ خاص طور پر فرمی درس (آزاد نظم) نے ہائیکو کے لیے مشکلات پیدا کر دیں۔ جاپان کے بڑے شعراء نے آزاد نظم کو گینڈیشی کے نام سے اپنا نام شروع کر دیا۔ بے شک دوسری جنگ عظیم (۱۹۴۱ء) تک ہائیکو عوام میں مقبول رہی لیکن خالصتاً ادبی درجہ بندی میں اس صنف کا شمار دوسرے یا تیسرے درجے پر کیا جاتا تھا۔ جاپان اور چین کی جنگ (۱۹۳۰ء) کے دوران جاپان سرکار نے عوام میں حب الوطنی کا جذبہ ابھارنے کی خاطر ہائیکو شعراء کو جنگ کی حمایت پر مجبور کیا۔ چند ایک نے حکومت کا ساتھ بھی دیا البتہ ہائیکو ایسوسی ایشن، کیوسو یونیورسٹی کے عدم تعاون کے سبب اس کے الگ بجگ ایک درجن شعراء گرفتار ہوئے۔ یہی صورت دوسری جنگ عظیم (۱۹۴۱ء) کے دوران پیش آئی۔ لیکن ان وقوع کا تجزیہ عوام میں مقبولیت اور ادبی درجہ بندی کی دو الگ الگ سطحوں پر کرنا چاہیے۔ ہمارے ناقدین ان دو الگ الگ سطحوں کو باہم گڈمڈ کر دیتے ہیں اور یہ نتیجہ

برآمد کرتے ہیں کہ ہائیکو اس دور میں درجہ اول کی صنفِ اظہار تھی۔^۳

بیسویں صدی عیسوی کے نصفِ اول میں خالصتاً ادبی درجہ بندی میں ”تنکا“ اور گینڈیشی (Genadashi) سرفہرست تھیں۔ آرتھر ویلی (۱۸۸۹ء-۱۹۶۶ء) مترجم ”جاپان کے نوہ ڈرامے“ نے معاصر جاپانی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے تنکا کے متعلق لکھا تھا:

”جاپانی شاعری کا حسن اس فن کارانہ نختگی سے عبارت ہے، جسے اُن کے ہاں خیال اور آواز کے امتزاج کو ایک مخصوص شعری پسکر میں ڈھال دیا جاتا ہے۔ تنکا (Tanka) جاپانی شاعری کی نکور میں

یوں سما جاتا ہے جیسے پارہ بھریں میں بھر جائے۔“

صنف ”تنکا“ کی اس بے مثال کامیابی کو دیکھتے ہوئے ۱۹۴۷ء میں ”جدید ہائیکو انجمن شعراء“ کا قیام عمل میں آیا، جس نے طے شدہ پروگرام کے تحت باقاعدہ منصوبہ بندی کرتے ہوئے روایتی ہائیکو کے تین مصرعوں میں جدید دور کی رنگارنگی کو سونا چاہا اور موسم کے تعلقات کو کیمس ترک کرنے کا کام کیا تو ہائیکو کی حالت مزید زبوں ہو گئی۔

اس وقت گینڈیشی (آزاد نظم) کے مقابلے میں ہائیکو اور تنکا کو وہ اہمیت حاصل نہیں جو کسی زمانے میں تھی۔ یہی حالت تنکا کی صنف میں شعراء کی اجتماعی کوششوں، بعنوان ”ریگاکا“ کی ہے۔ متعدد شعراء کی اجتماعی کوششوں یعنی تنکاؤں کے مجموعے کو ریگاکا کہتے ہیں۔

ادبی سطح پر روایتی اصنافِ سخن از قسم ”تنکا“ اور ”ہائیکو“ کے مقابلے میں گینڈیشی (آزاد نظم) کی مقبولیت اور کامیابی کے اسباب پر غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ عالمی سطح پر آزاد نظم کی مقبولیت اور حلیں کو دیکھتے ہوئے جاپان کے پیشہ ور شعراء نے اسے اپنایا۔ گینڈیشی کے ارکان کی کوئی مقررہ تعداد نہیں۔ نظم کے اختصار یا طوالت پر بھی کوئی قید نہیں، یعنی ہیئت کے اعتبار سے اسے نظم آزاد کہہ لیں۔

کسی بھی صنف کی اہمیت اور مقبولیت کو جانچنے کا واحد پیمانہ ادبی جرائد ہی ہوتے ہیں۔ جدید جاپانی شاعر اور ناقد کا نوساتو کے مطابق اس وقت گینڈیشی سب سے مقبول صنفِ اظہار ہے جس کے ہر سال لگ بھگ نو سو جرائد شائع ہوتے ہیں۔ دوسرے نمبر پر ہائیکو ہے جس

کے سات سو اور تنکا کے لگ بھگ چھ سو جرائد ہر سال شائع ہوتے ہیں۔ لیکن مقبولیت بھی کوئی پیمانہ نہیں۔ اہمیت کے اعتبار سے دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ ہائیکو کی صنف ہیشہ در شعراء کے ہاں بہت کم دیکھنے کو ملتی ہے۔ ہائیکو کے زیادہ تر شعراء کسان، انجینیر، اساتذہ اور گھریلو خواتین ہیں۔ جاپان کے بڑے ادبی جرائد میں گیندیشی (نظم آزاد) اور اخبارات کے ہفتے وار ایڈیشنوں میں ہائیکو اور تنکا جگہ پاتی ہیں۔

جاپان ثقافتی مرکز کے شائع کردہ اُردو ہائیکو کے تین مجموعے بغور دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہائیکو کا انتخاب کرتے وقت تین مصرعوں پر مشتمل ہائیکو ہی کا انتخاب کیا گیا۔ یعنی ہائیکو کے انتخاب میں کلاسیکی معتب فکر کو فیت دی گئی۔ جب کہ جاپان میں چار اور پانچ مصرعوں پر مشتمل ہائیکو بھی لکھی گئی

دوسری بات یہ کہ ان تین مصرعوں پر مشتمل معتب ہائیکو سے یہ قطعاً طے نہیں ہوا کہ لازمی طور پر ہائیکو کے پہلے دوسرے میں سات اور تیسرے میں پانچ صوتی آہنگ ہوتے ہیں۔ پھر یہ بات ہم نے کیسے طے کر لی کہ ہائیکو کا پہلا اور تیسرا مصرعہ برابر اور درمیانہ مصرعہ بقدر دو صوتی آہنگ ان سے بڑا ہوتا ہے؟

جاپان کے اکثر ہائیکو شعراء کے ہاں تین مصرعے اس ترتیب سے مختلف صوتی آہنگ کے بھی دیکھے جاسکتے ہیں بعض شعراء کے ہاں پہلا مصرعہ دوسرے اور تیسرے مصرعے سے طویل ہے اور کہیں تینوں مصرعے برابر یعنی ہم وزن۔ یہی نہیں بلکہ بعض شعراء نے تو اٹھارہ تا بیس صوتی آہنگ بھی برتنے ہیں۔ یوں یہ بات طے ہے کہ قدیم اور جدید جاپانی ہائیکو میں ہیئت کی سطح پر کوئی چیز مشترک نہیں، جس سے اُردو ہائیکو شعراء کے لیے کوئی اصول سازی ممکن ہو۔

اب آئیے اس اہم معاملے کی طرف، جسے اُردو کے نظریہ ساز ہائیکو شاعر ڈاکٹر محمد امین نے بھی تسلیم کیا ہے کہ کلاسیکی مکتب فکر کے مقابلے میں جاپانی شاعر اور ناقدہ کی گودوں نے چار مصرعوں کی ہائیکو کو رواج دیا جو پانچ، پانچ، تین پانچ (۵-۳-۵-۵) کی ترتیب میں اٹھارہ صوتی آہنگ کی حامل ہائیکو تھی۔

یوں یہ معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ ہیئت کی سطح پر ہے کی گود کی اس بغاوت کے بعد

زری درس سے متاثر ہو کر جاپان کے نئے شعراء نے جو ہائیکو لکھی، وہ پانچ مصرعوں تک چلی گئی اور صوتی آہنگ بھی مرضی سے چنے گئے۔

اس صورت حالات میں ہمارے ناقدین کا ذوق کے ساتھ یہ کہنا کہ یہ محض تین مصرعوں کی منفی اظہار ہے، قطعاً درست نہیں۔ اسی طرح یہ بھی کس نے طے کیا کہ ہائیکو محض اسماء پر مشتمل ہوتی ہے، یا یہ کہ ہائیکو کا اختتام بہر صورت اسم پر ہونا چاہیے؟ جاپان سے اس کی مثال پیش نہیں کی جاسکتی۔ ہائیکو کا اختتام اسم، فعل یا حرف پر ہو سکتا۔ یعنی کلمے کی کوئی بھی صورت اختتام پر برتی جاسکتی ہے۔

اب آئیے ہائیکو کے اردو میں طین / آغاز کی طرف۔ ہمارے محققین اور ناقدین کی تحریروں میں یہ غلط فہمی طرے کر چکی ہے کہ اردو میں طبع زاد ہائیکو کے اولین نمونے بھارت کے نظم گو شاعر قاضی سلیم نے تحریک دہلی، بابت جولائی ۱۹۶۶ء میں پیش کیے۔ لگے ہاتھوں قاضی سلیم کے ہائیکو بھی دیکھتے چلیں:

①

آج تم = فاطن = ۳
میری یادوں کا اٹاٹا ہو = فاطن فاعلن م = ۹
کٹی فصل کا مالک ہوں میں = فاطن فاعلن فعلن = ۹

②

عکس جو ڈوب گیا = فاطن فاعلن = ۷
آئینوں میں نہیں = فاطن فاعلن = ۶
اسکھوں میں اُتر کر دیکھو = فاطن فاعلن فعلن = ۸

(قاضی سلیم)

یاد رکھنے کی بات ہے کہ ہمارے ان قاضی سلیم (۱۹۶۶ء) سے بھی پندرہ برس قبل سید احمد اعجاز ہمایوں لاہور، بابت جولائی ۱۹۴۱ء میں اردو کے پہلے ہائیکو نگار شاعر کے طہر پر سامنے آئے۔ بالائے کے اس شمارے میں ان کی دو ہائیکو شائع ہوئیں۔ جن میں سے ایک ماخوذ اور دوسری طبع زاد ہے۔ البتہ اس وقت تک ہائیکو سے مخصوص اوزان / بحر یا سبیل کا نظام ان پر واضح نہ تھا۔ یہی

صورتِ فاضلِ سلیم کی مندرجہ بالا دونوں ہائیکو میں بھی دیکھی جاسکتی ہے، اب ملاحظہ ہو سعید احمد اعجاز کی ہائیکو :

جھوٹا دل

پوچھا یہ دل سے میں نے گزرتی ہے کس طرح ؟
اور دل نے یہ کہا : ” شاداب سیبِ سرخ جو ہستال میں جس طرح “
لیکن یہ جھوٹ تھا
(ماخوذ، سعید احمد اعجاز)

بیگانگی

پُرا لیتا ہے آنکھیں
مرے غم سے تبسم
گزر جاتے ہو یہ وہی مرے نزدیک سے تم
(طبع زاد، سعید احمد اعجاز)

درحقیقت ہمارے ہاں ہائیکو کا چرچا اُس وقت ہوا جب جنوری ۱۹۷۶ء میں شاہد احمد دہلوی نے ماہنامہ ساقی دہلی کا جاپان نمبر شائع کیا۔ اُردو میں ہائیکو کے اولین مآخذین کے طور پر منصور احمد اور فضل حق قریشی کے نام نمایاں تر ہیں۔ گو اُس دور میں نیاز فقہوری اور کلیم الدین احمد نے بھی ہائیکو کو سراہا۔

منصور احمد نے ہائیکو کا تعارف کرواتے ہوئے لکھا:

”ہاگو (ہائیکو) نظمیں دُنیا بھر میں سب سے چھوٹی نظمیں ہیں۔ ان میں الفاظ کی بھرمار نہیں ہوتی۔ سترہ ارکان کے تین مصرعوں پر نظم ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن پڑھنے والے کے لیے بینِ اسطور میں تختل کا ایک قطر پنہاں ہوتا ہے۔“^۵

فضل حق قریشی نے ہیئت پر بات کرتے ہوئے بتایا،
 "اس لفظ کے صرف تین مصرعے ہوتے ہیں اور تینوں مصرعوں کے
 "ہوؤں" کی کل تعداد سترہ مقرر ہے۔ یعنی پہلے میں پانچ، دوسرے میں
 سات اور تیسرے میں پھر پانچ۔"

اردو میں ہائیکو کی صنف کو ترجمے کی معرفت متعارف کروانے میں حمید نظامی (دبانی نواسے
 وقت گردپ) کو اولیت حاصل ہے۔ حمید نظامی نے ہائیکو لاہور، بابت اکتوبر ۱۹۳۸ء کے صفحہ ۵۹،
 اور ۶۰ پر "جاپانی" کے عنوان سے سات ترجمہ شدہ ہائیکو شائع کروائیں۔ ہائیکو کو اشاعت کی غرض
 سے تراجم عنایت کرتے وقت حمید نظامی نے تین مصرعوں کی پابندی نہیں کی۔ بہت ممکن ہے ان کی
 ترجمہ کردہ ہائیکو کو کتابت کرتے وقت کاتب نے یہ کارگزاری دکھائی ہو یا حمید نظامی کی ترجمہ کردہ ہائیکو
 کلاسیکی ہیئت کی حامل نہ ہوں۔ لیکن یہ ہیں ہائیکو، اس لیے کہ جن شعرا کے تراجم پیش کیے گئے ہیں
 وہ ہائیکو شعرا ہیں

ایک سوال

تم تہا خزاں کے پہاڑ کو کیسے عبور کر سکو گی؟
 وہ تو اس وقت بھی بڑا دشوار گزار تھا
 جب ہم دونوں اکٹھے وہاں گئے تھے
 (امی نیا شو / حمید نظامی)

میری محبت

میری محبت اُس گھاس کی طرح ہے جو پہاڑ کی گہرائیوں میں پوشیدہ ہے
 اگرچہ یہ روز بروز بڑھ رہی ہے لیکن کسی کو اس کا علم نہیں
 (کاکن شو / حمید نظامی)

گل لازوال

دنیا میں موت انسان کا دل ہی ایک ایسا بھول ہے
جو کبھی نہیں مر جائے گا

(کاکن شو / حمید نظامی)

وہ صبح

میں جانتا ہوں کہ دن بہت جلد ختم ہو جائے گا

اور رات واپس آجائے گی

اس کے باوجود مجھے اُس صبح سے کتنی نفرت ہے جو

مجھے یہاں سے چلے جانے کا حکم دے گی

(ہیا کوئن شو / حمید نظامی)



اے تیزی سے گرنے والی شبِ نیم!

کیا میں اس ذلیل زندگی کو تجھ سے دھو سکتا ہوں؟

(باشو / حمید نظامی)



اے جھینگر!

تیری مسرور آواز سے

کسی کو شک بھی نہیں گزر سکتا کہ تو بہت جلد مر جائے گا

(باشو / حمید نظامی)

حمید نظامی کی ترجمہ شدہ درج بالا ہائیکو اگر ہیئت کی سطح پر کسی خاص مکتبہ شکر کی حامل دکھائی نہیں دے رہیں تو اس کی ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ جاپانی تراجم میں ہائیکو ایک طویل لائن / مصرعے کی صورت لکھنے کا رویہ بھی رہا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اصل جاپانی متن انگریزی کی معرفت حمید نظامی کے سامنے ایک طویل لائن میں آیا ہو۔

اپریل ۱۹۳۸ء میں ہائیکو کو ترجمے کی معرفت تجارت کر دانے کے بعد حمید نظامی نے وقفے وقفے کے ساتھ ہائیکو کے متعدد ترجمے کیے:



جب یہ امر واقع ہے

کہ ہر ذمی روح

بالآخر موت کا شکار ہوگا

تو جب تک دم میں دم ہے

آؤ ہم عیش کریں

(نام ندارد / حمید نظامی۔ ہائیلن، جنوری ۱۹۴۰ء)

محبوب سے

تم بادلوں میں چمکنے والی

بجلی کے مانند ہو!

جب میں تمہیں دیکھتی ہوں تو سہم جاتی ہوں

اور اگر نہ دیکھوں تو اداں رہتی ہوں

(نام ندارد / حمید نظامی۔ ہائیلن، مارچ ۱۹۴۰ء)

جہاں باریہ ترجمہ بغیر عنوان کے شائع ہوا تھا۔ عنوان کے ساتھ اسی ترجمے کو ہائیلن دہلی، بابت جون

۱۹۴۰ء، صفحہ ۵۰ پر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔



اے کاشش! میرے بعد
آنے والی نسلیں
ہرگز ہرگز عشق کے دام میں
گرفتار نہ ہوں
آہ! میری محبت کا انجام

(نام ندارد/ حمید نظامی - ہائیں، مارچ ۱۹۴۰ء، صفحہ ۲۳۱)



یہ خواب کی ملاقاتیں
کتنی یاس انگیز ہیں
جب دفعتاً بیدار ہو کر
میں ادھر ادھر دیکھتا ہوں
تو کچھ بھی نظر نہیں آتا



اگرچہ تم مجھ سے
پرسوں ملتے تھے
اور کل اور آج بھی
تاہم میں تم سے کل پھر
ملنا چاہتا ہوں

(نام ندارد/ حمید نظامی - ہائیں، جولائی ۱۹۴۰ء، صفحہ ۴۸)

درج بالا تراجم میں بھی ہیئت کی پابندی نہیں کی گئی، محض شمری حسن کی ترسیل مقصود ہے۔ اسی طرح ہائیکو کا ایک ترجمہ میراجی سے بھی یادگار ہے :



ہرکارہ ستیاں سے لایا

جو ہی کے پھولوں کی ڈال

اور سندیہ بھول گیا

یہ تو ہوئے اولیت کے معاملات۔ اب اس تصور کو بھی ایک غلط فہمی ہی کہنا چاہیے کہ ہمارے محققین اور ناقدین نے محض بحر متقارب یعنی :

فَعْلُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ : ۵

فَعْلُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ : ۷

فَعْلُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ : ۵

اور بحر خفیف مدرس یعنی : فاعلاتن مفاعن فَعْلُنْ، کو ہی اُردو ہائیکو کے لیے مناسب کلاسیکی وزن و آہنگ خیال کیا۔

اب اگر ۵-۷-۵ کے صوتی آہنگ ہی برتنے ہیں اور ۱۷ ارکان ہی کی جستجو ہے تو یہی دد محو کیوں؟ بحر ہنرج اور بحر دل کیوں نہ برتی جائے؟

بھارت کے شاعر نادر حمزہ پوری نے اپنے ہائیکو میں بحر ہنرج برتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

مفاعن فَعْلُنْ	درو پری سی
مفاعن فاعلن	وشا سنوں میں گھری
مفاعن فَعْلُنْ	رداں صدی بھی

	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵
	د — پ — دی — سی
۱۴ ارکان	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — ۶ — ۷
	و — شا — س — نو — ے — گ — ری
	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵
	ر — وا — ص — دی — بی

ناوک کی اس ہائیکو میں لفظ ”دش سنوں“ کا نوں غنہ، ”گہری“ کی ہائے مخلوط، ”رواں“ کا نوں غنہ اور ”بھی“ کی ہائے مخلوط تقطیع میں نہیں۔

اب آئیے اُن دو شعرا کا بھی کچھ ذکر ہو جائے، جنہیں اُردو ہائیکو لکھنے والوں میں اہم شمار کیا جاتا ہے۔ پاکستان کے محسن بھوپالی نے بحر متقارب کو برتا ہے۔

نعلن نعلن نع	بچھڑی پھر مل کر
نعلن نعلن نعلن نع	آخر کب تک رہ سکتی
نعلن نعلن نع	شبنم پتوں پر

	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵
	پنج — ڈی — پر — مل — کر
۱۴ ارکان	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — ۶ — ۷
	۱۱ — خر — کب — تک — رہ — سک — تی
	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵
	شب — نم — پت — تو — پر

محسن بھوپالی کی اس ہائیکو میں ”بچھڑی“ اور ”پھر“ کی ہائے مخلوط اور ”پتوں“ کا نوں غنہ تقطیع سے خارج ہے۔ جب کہ دوسرے مصرعے میں لفظ ”تھی“ کی کمی بُری طرح کھٹکتی ہے۔ اصولاً: لائن یوں ہونا چاہیے تھی۔ ”آخر کب تک رہ سکتی تھی“۔ اسے جز بیان نہ کہیں، لیکن مصرع کی پابندیاں تو رکاوٹ کھڑی کر رہی ہیں۔

اب دیکھیے بھارت کے نظریہ ساز شاعر کرامت علی کرامت کی ایک ہائیکو :

زندگی ہے کیا	فاصلات فغ
پوچھتی ہے شاعری	فاصلات فاعلن
آگہی ہے کیا	فاصلات فغ

	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵
زن — د — گی — ۵ — ۶ — ۷	
۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — ۶ — ۷	۱۶ ارکان
پو — چ — تی — ۵ — شا — ۷ — ری	
۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — ۶ — ۷	
۱۱ — گ — ہی — ۵ — ۶ — ۷	

کرامت کی اس ہائیکو میں لفظ ہے، "جو تینوں معروں میں موجود ہے، کی اسے مجھول، "پوچھ" کی ہائے غلو اور کیا" کی ہائے غلو قطعیت سے باہر ہیں۔

کرامت علی کرامت کی اس ہائیکو کو بحر رمل کے سالم و مخدوف و محجوت ارکان سے بھی قطعیت

کر کے دیکھ لیتے ہیں :

زن — د — گی — ۵ — ۶ — ۷	فاصلات فغ
پو — چ — تی — ۵ — شا — ۷ — ری	فاصلات فاعلن
۱۱ — گ — ہی — ۵ — ۶ — ۷	فاصلات فغ

بحر رمل میں بھی ہائے مجھول، ہائے غلو اور ہائے غلو قطعیت سے باہر ہیں۔

یہ بات تسلیم کہ ان تینوں شعراء کو رعایت مل سکتی ہے اور ہمارے مدحیہ نفاذ میں اس نوع کی جھوٹ ملتی آئی ہے اور اس کی اجازت ہے۔ لیکن بات وہی رہی کہ ہم کئی طور پر کامیاب نہیں ہوئے۔

ان مجہوریوں کے پیش نظر نزدیک ترین آہنگ کی تلاش میں سرگرداں، ہمارے

ایک نوجوان شاعر رفیق سندیلوی نے کارکردگی کے مصداق مجھے اپنی دو ہائیکو حکایں اور مجھ سے

اس بات کی تائید چاہی کہ اردو ہائیکو کے لیے کیوں نہ یہ بیان مقرر کر لیا جائے:

۱۔ دوحرفی سلیبل الگ الگ ہو۔ اس لیے بھی کہ جاپانی زبان ایک طرح سے ٹیلی گرافک

زبان ہے اور اس کا منفرد اُلقہ بھی اردو ہائیکو میں برقرار رکھا جائے۔

۲۔ اس اہتمام کے باوجود ۵-۴-۵ ارکان کی ترتیب رہے۔

۳۔ آہنگ بھی نہ ٹوٹنے پائے۔

اب اس بیان پر بھی ان کی عطا کردہ دونوں ہائیکو پر لکھتے ہیں۔ آپ بھی دیکھیے:

ہر ستارے میں	فعلن فعلن فع
اکثر باتیں ہوتی ہیں	فعلن فعلن فعلن فع
تیرے بارے میں	فعلن فعلن فع

آخر الذکر دونوں دھامی بجا، لیکن ستارے کے لفظ میں تشدید ہے۔ یوں دو دو سلیبل

الگ الگ کیوں کر رہے؟

اب رفیق سندیلوی کی دوسری ہائیکو دیکھیے:

بابرکت ہے دن	فعلن فعلن فع
جالی والے آنگن پر	فعلن فعلن فعلن فع
بوندوں کی کن من	فعلن فعلن فع

پہلے مصرعے میں پہلے فعلن کی ساؤنڈ "بار" اور دوسرے فعلن کی ساؤنڈ "کت" بنتی ہے۔ جبکہ لفظ "بابرکت"

نہیں، "بابرکت" ہے۔ اس میں فعلن کا "تن" بھول رہا ہے اور "تنو" کی ساؤنڈ دے رہا ہے۔ یعنی ہم یہاں

بھی ناکام ہی رہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ دوحرفی سلیبل الگ الگ رکھا تو جائے لیکن رکھے کون؟

ان ناکامیوں کے بعد آہنگ کے سلسلے میں کیوں نہ جاپانی ہائیکو کے استاد باشو سے رجوع

کریں۔ بیٹ کے نظام کے تحت استاد باشو کی اصل جاپانی ہائیکو دیکھیے:

کو م نو نا ک	۔ — — — —
تو کی وا ہتا گن	۔ — — — —
او می ناے ش	۔ — — — —

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ استاد بانٹو کی ہر لائن قطع ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک تصور بھی یہاں رد ہوا کہ ہائیکو ایک لائن میں لکھی جاسکتی ہے۔ یقیناً نہیں۔ یا کم از کم استاد بانٹو ہمیں یہی بتاتے ہیں۔

دوسری اہم بات یہ کہ استاد بانٹو کی اس ہائیکو کا وزن ہے :

فاعلن فعل

فاعلن فاعلن

فاعلن فعل

تیسری اہم بات یہ معلوم ہوئی کہ اس ہائیکو میں ارکان تو سترہ ہی ہیں لیکن ہائیکو میں الگ الگ نہیں ٹھہرتے۔ سو الگ الگ ارکان رکھنے والی بات بھی دہی نہیں، جس طرح کہ ہم تصور کرتے ہیں :

اب دیکھیے ایک اہم جاپانی شاعرہ چی یو کی اصل جاپانی ہائیکو،

۔ — — — ۔ — —	ری	سو	بو	کو
— — — — ۔ — —	کا	دو	وا	کیو
۔ — — — ۔ — —	ری	اتا	یو	رے

اس ہائیکو کا وزن بھی وہی ہے جو استاد بانٹو کے ہاں ملتا ہے، یعنی :

فاعلن فعل

فاعلن فاعلن

فاعلن فعل

ظاہر ہے کہ اسے بھی ایک لائن میں نہیں لکھا جاسکتا۔ ہر مصرع قطع ہوتا ہے۔ استاد بانٹو اور چی یو دونوں عظیم ہائیکو نگار درج بالا آہنگ کی راہ سمجھتے ہیں، لیکن ہم نے اس سے قبل ادھر بھی توجہ نہیں کی۔

ہمارے پچھلے پڑانے ناقدین کے طفیل اب یہ غلط فہمی عام ہے کہ ہائیکو کے موضوع کے اختصاص، خصوصاً مناظر فطرت کے حوالے، جاپانی شعراء نے زندگی کے جمالیاتی پہلوؤں سے شوقِ لطف اندوزی کے سبب اس طرٹ رجوع کیا۔ سو ہمارے بھولے ہائیکو شعراء نے مناظر فطرت کی پیش کش کا غار مولا سامنے رکھا اور کھلکھل کر اتنا کر دیے۔

محض موسم کے ذکر اذکار کے حوالے سے بھی جاپانی ہائیکو کے ساتھ رشتہ جوڑنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ اس لیے کہ ہمارے موسم اپنی آمد اور روانگی سے اُس طور مطلع نہیں کرتے، جس طرح کہ جاپان میں۔ ہمارے ہاں گل و بلبل باہم دیکھنے کو کب ملے؟ ہماری فزل کے روایتی شعراء نے اُن کا ذکر عینہ یوں کیا جیسے ریاض خیر آبادی نے نغمیات کی شاعری کی اور کچھ کر نہیں دیکھی۔ اور جہاں موسم کے بیان میں بھی جمل سازی جنم لے گی، وہاں اس کے پھلنے پھولنے کے امکانات معلوم۔

یاد رکھنے کی بات ہے کہ جاپان کہنے روایات سے بڑا ہوا ملک ہے۔ اُن کا ہر فرد خواہ وہ کسی بھی سماجی مرتبے پر خائز ہو، اپنے صدیوں پڑانے شجر سے باہر نہیں بھاگتا۔ جاپان کا مذہب شنتو ہے یعنی وہ دیوتاؤں کے راستے کے مسافر ہیں۔ اُن کا یہ سفر صرف اُس دُنیاوی زندگی تک محدود ہے۔ دوسرے جہان کا ان کے ہاں کوئی تصور نہیں۔ اس لیے عاقبت سوارانے کا اُلجھیرا اُن سے کوہوں دور ہے۔

سماجی اور مذہبی سطح پر اُن کی زندگی کا قرینہ ہمارے شب و روز سے یکسر مختلف بلکہ بعض معاملات میں اُلٹ ہے مثلاً اس دُنیاوی زندگی میں وہ جواب دہ ہیں ”تن نو“ کے سامنے جو شہنشاہ ہے اور اس کا حکم رعایا کا مل۔ شہنشاہ، جو ”تن نو“ ہے اور آسمانوں تک اس کی بادشاہت قائم و دائم۔

جاپانی لوگ دادر سری اور پدر سری اصولوں سے بہت فاصلے پر بیٹے ہیں۔ جب کہ ہند کا باسی دھرتی سے بڑا ہوا ہے اور مسلم، آسمان کی طرٹ دیکھتے ہوئے دھرتی کو محض اپنی گذرگاہ شمار کرتا ہے۔ جاپان کے ہائیکو شاعر کو زمین اور آسمان کے بیچ میں رہنا ہے اور وہ حافظہ ذات سے منسلک ہے۔ وہ مذہبی اعتبار سے ”شنتو“ ہے، لیکن گوتم بھ کے بیان کردہ زندگی کرنے

کے آٹھ اصول اُسے یاد ہیں۔ لہذا وہ مشاہدہ ذات کی گواہی کو سب سے بڑی گواہی مانتا ہے۔
دہری 'جیا اور نیک نامی کے تین پیانوں پر اُس کی نکل کو پرکھا جاسکتا ہے۔

اس کے بطور سے جب گواہی ملتی ہے کہ خُش مکمل ہوا اور خُش کا نظارہ کر لیا تو وہ ایک
لئے کی تائید کے بغیر خودکشی کر لیتا ہے۔ کچھ یہی سبب ہے کہ اعداد و شمار کے اعتبار سے جاپان میں
دنیا بھر کے مقابلے پر خودکشی کا رجحان زیادہ ہے۔ اکثر قدیم ہائیکو شعرا، عظیم شنتو مندر میں شاہی
فانداں کی نمائندگی کا فریضہ بھی انجام دیتے رہے۔

اب ذرا جاپانی ہائیکو شعرا کا مقابلہ اُردو ہائیکو کی نئی صنف میں ادیت کا ہمرا اپنے سر
بندھوانے کی خواہش میں ہکان شعرا سے کریں تو کیا نتیجہ نکلے گا؟ ہمارے ہائیکو شعرا میں سے
کتنے ہیں جو "کرم لوگ" کی کیفیات سے واقف ہیں؟ اور کون ایسا ہے جو "شکان تازہ" کے
کیف سے سرشار ہے؟

ان کیفیات میں رنگی ہوئی موسمی تبدیلیوں کے حوالے سے بات کرنے کے لیے جاپانی زبان
میں کم و بیش پانچ ہزار الفاظ موجود ہیں، جنہیں وہاں کا ہائیکو نگار دھیرج کے ساتھ کات کر
اپنی ہائیکو مکمل کرتا ہے۔ اب اس کے مقابلے میں اُردو زبان کی بے بسی کا اندازہ لگائیے۔

درحقیقت ہائیکو کے باب میں ہمارے شعرا کی کوششیں اکارت اس لیے بھی گیس کر انھوں نے
جاپانی ہائیکو سے مخصوص آہنگ کو ناروا بوجھ گردانا۔ پھر یہ کہ ہمارے کچھ ناقدین اسے باقاعدہ ایک
شعری صنف مانتے ہیں اور کچھ ٹلاٹی کی طرح کی چیز۔ ہائیکو معنی نہیں سہی ہوتی ہے لیکن ہمارے
بعض شعرا یہاں بھی کھل کھیلے، یعنی توانی برتے گئے۔ اسی طرح اُردو میں بعض ہائیکو مُردت ہیں اور

بعض غیر مُردت۔ سب اہم بات یہ کہ جاپانی زبان کا آہنگ شمار کرنے والا تہی رکن (Syllable)
ہمارے محروم دماغ سے بیکھر غفلت ہے۔ اُردو میں دو رکنی یا اڑھائی رکنی مصرعے شاذ ہی دکھائی
دیتے ہیں اور یہی معاملہ جاپانی شاعری میں اعجاز دکھاتا ہے۔ یوں جاپانی ہائیکو کی نقل کرتے
ہوئے اُردو میں محض پیچیدہ کاریگری ہی ممکن ہے۔ کہنے کا نام کریم جو بھی نتائج سامنے لائیں، اسے
ہائیکو نہیں کہا جاسکتا۔

مختصر یہ کہ ہم نے اس صنف پر بے خبری میں ہاتھ ڈالا یا بہ الفاظ دیگر ہم اس صنف کو

اختیار کرنے کے اہل ہی نہ تھے۔ دوسری زبانوں کی اصناف کے چناؤ کی کوئی نہ کوئی منویت اور جواز ہونا چاہیے۔ کیا ہمارا "ماہیا" کسی طور بھی ہائیکو سے کمتر دکھائی دیتا ہے؟

ہمارے جعفر طاہر نے "ہفت کشور" میں کتنا نور صرت کیا اور کس درجہ کمال کے کینٹوز رقم کیے۔ لیکن کیا یہ کامیابی ہمارے ہاں برگ و بار لاسکی؟ یہی صورت انگریزی کی شعری صنف لمرک (Limric) کی ہے۔ آج لمرک کے حوالے سے اردو میں نذیر احمد شیخ کے علاوہ کوئی دوسرا نام ہمیں یاد نہیں۔ فرانسیسی صنف سخن تراپیلے کو اردو میں لکھنے والے ہمارے بڑے بڑے شعرا تھے لیکن کامیاب نہ ہوئے یا تا دیر اس کے ساتھ نباہ نہ کر سکے۔ احمد عظیم قاسمی جیسے بڑے شاعر نے ۴۴-۱۹۴۳ء میں اردو کے اولین تراپیلے لکھے، لیکن جلد ہی اس مصنوعی پن سے اکت گئے۔ یہی صورت اردو میں "سانٹ" کی ہے۔ نے دے کر ایک آزاد نظم (فری ورس) اردو میں کامیاب شمار کی جاسکتی ہے اور تصدق حسین خالد کو اس ضمن میں اولیت حاصل ہے۔ لیکن نظم آزاد کو منوانے کے لیے بھی میراجی، ن۔م۔راشد، مجید امجد، ظہور نظر اور اختر حسین جعفری کے مدد کاٹھ کا شاعر درکار ہے۔

ایزرا پاؤنڈ جیسا نابھہ ۱۹۱۰ء میں فز جیرالڈ کے تراجم (رباعیات عمر خیام) کی معرفت مشرق کی طرف تھکا اور بھگت کبیر کے چند دوہوں کا ترجمہ کرنے کے بعد اُس نے کینٹوز لکھنے کا آغاز کیا تو اس کے کینٹوز (پاؤنڈ کی طویل ترین نظم 'جو ہومر کے رزمیہ "اوڈیسی" کے ماڈل پر تخلیق کی گئی) میں "کہت کبیر" کی گونج صاف سنائی دی اور جب اُس نے جاپانی شاعری کے تراجم کیے تو ہائیکو لکھنے کا تجربہ بھی انگریزی میں کیا۔ لیکن کیا اتنا بڑا نابھہ، انگریزی میں شرقی لحن یا ہائیکو کو رواج دے پایا؟ پھر یہ ہمارے اپنی سی ٹکی لگائے جانے والے کیا بیچتے ہیں؟

حواشی

۱۔ گل صد برگ، مرتبہ: سوز کی تائیشی، مترجم: محمد رئیس طوی، مطبوعہ: دائرہ لائف فاؤنڈیشن

اداسا، جاپان، طبع اول، اپریل ۱۹۸۹ء

- ۲۔ مقالہ "شاعری اور جاپانی لوگ" از کا زوسا تو، ترجمہ: جمیل یوسف، مطبوعہ: ادبیات اسلام آباد بابت جولائی تا اگست ۱۹۸۷ء
- ۳۔ "ہائیکو کے بارے میں" از جمیل جالبی، ڈاکٹر مطبوعہ: ادبیات اسلام آباد بابت جنوری تا مارچ ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۱۳
- ۴۔ "جاپانی ہائیکو کا تخلیقی مطالعہ" از محمد امین ڈاکٹر مطبوعہ: اوراق لاہور، بابت جوی جولائی ۱۹۸۸ء، صفحہ ۳۹
- ۵۔ بحوالہ ساتی دہلی، شمارہ جنوری ۱۹۳۶ء، صفحہ ۲۴
- ۶۔ بحوالہ ساتی دہلی، شمارہ جنوری ۱۹۳۶ء، صفحہ ۱۳۲

تبصرہ

کتاب: خواجہ نظام الدین اولیاء

مُصَنَّف: عبدالرحمان مومن

ناشر: قاضی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز، نئی دہلی

قیمت: ۱۲۰۰ روپے، صفحات: ۲۶۰

زیر نظر تصنیف کو سلطان المشائخ خواجہ نظام الدین اولیاء کی سیرت و کمالات پر منظر عام پر آنے والی چند اہم علمی کاوشوں میں شمار کیا جائے گا۔ اس میں مصنف نے خواجہ نظام الدین اولیاء کی تعلیم و ملفوظات اور سیرت و شخصیت کو کتاب و سنت اور آثار و صحابہ و تابعین کے آئینے میں دیکھنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اس موضوع پر دستیاب دیگر تحریروں سے جو بات اس تصنیف کو ممت زکرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس میں ہندوستانی مآخذ کے علاوہ پہلی بار دو اہم بیرونی مآخذ سے استفادہ کیا گیا ہے اور وہ ہیں امام عبد اللہ بن مبارک (توفی ۸۱۱ ہجری) کی کتاب الزہد والرقائق اور شیخ ابو عبد الرحمن ہلسی (توفی ۱۲۱۲ ہجری) کی طبقات الصوفیہ۔

مقدمہ اور آٹھ ابواب میں منقسم اس کتاب میں ہندوستان میں سلسلہ چشتیہ کے فروغ، خواجہ نظام الدین اولیاء کے ابتدائی ایام، خواجہ کا طریقہ و عطا و ارشاد، ان کی تعلیمات، ملفوظات، سلطان جی کی جامعیت، ممتاز خلفاء و مریدین اور نظامی تعلیم کی عصری معنویت سے بحث کی گئی ہے۔ ان تمام ابواب کو آٹھ سے دس تک مختلف ذیلی عنوانات میں تقسیم کر کے جس مبسوط انداز میں مصنف نے تصوف کی اہمیت اور اہمیت سے بحث کی ہے اس میں ان کی تربیت اور تعلیم کو بڑا دخل ہے۔ وہ سماجی علوم میں تحقیق کے میدان میں معروف مقام تو رکھتے ہی

ہیں، اس کے علاوہ انھیں اس دور کی بعض نابھہ روزگار شخصیات کی محبت سے فیض اٹھانے کا شرف بھی حاصل رہا ہے جن میں مولانا حبیب الرحمن اعظمی نور اللہ مرقدہ اور مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقی طاب ثراہ کے نام سرفہرست ہیں۔ ان بزرگوں کی محبت و شفقت نے مومن صاحب کو دینی مزاج اور جذبہ بخشا ہے۔

مقدمے میں تصوف کے آغاز اور وجہ تسمیہ کے بارے میں مختلف آراء سے گزر کر تصوف کی کتاب و سنت سے مطابقت ثبات کرتے ہوئے مصنف نے تصوف اور اس کی طرف سے عام غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے۔ انھوں نے تصوف اور بدعت کے درمیان باریک فرق کو احداث فی الدین اور احداث للہ دین کے تصور سے واضح کیا ہے۔ اول الذکر عبارت ہے اسلام میں کسی نئے طریقے کے رائج کرنے سے جب کہ احداث للہ دین کی عکاسی اسلام میں کسی اچھے طریقے کو رائج کرنے سے ہوتی ہے اور اسے جائز و تحسن قرار دیا گیا ہے۔

آخری باب میں مصنف نے اس عہد میں دنیا کو درپیش مسائل کی روشنی میں تصوف اور حضرت نظام الدین اولیاء کی تعلیمات کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے، اور ان تعلیمات کے مٹی، سب جی، طہی اور نفسیاتی پہلوؤں پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ زبان و بیان میں سنجیدہ اور علمی انداز اول تا آخر برقرار رکھا گیا ہے۔

کمپوزنگ، طباعت اور ڈائٹل سازی میں 'ناشر کی خوش زدتی بھلکتی ہے۔

ہیل احمد فاروقی

کتاب: 'نشور و احادی، شخصیت اور فن'

مصنف: محمد ارشد خاں

ناشر: نصرت پبلشرز، لکھنؤ

صفحات: ۳۱۹ قیمت: ۱۵۰ روپے

زیر تبصرہ کتاب دراصل ایک تحقیقی مقالہ ہے جس پر گورکھ پور یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی ہے۔

کتاب سات ابواب پر منقسم ہے جس میں نشور صاحب کی شخصیت، حیات اور ان کے فن کا احاطہ کیا گیا ہے۔ نشور صاحب مشرقی یوپی کے ان علی خانوادوں سے تعلق رکھتے ہیں جنھوں نے شرافت، تہذیب اور علم و فن کی روایتوں کو بہر نفع باقی رکھا ہے۔ مشاعروں کی رونق ان کی دہر سے زندہ تھی، ان کا انتقال اپنے ساتھ ایک شستہ اظہار و انداز فن بھی لے گیا۔

ضرورت تھی کہ کسی ادارے سے ان پر تحقیقی کام ہوتا۔ ڈاکٹر ارشد قابل مبارک باد ہیں کہ انھوں نے نشور صاحب جیسے بے میاں و بے ہمن فن کار پر نگھے کو ترجیح دی اور وہ بھی ایسے زمانے میں جب کھنؤ کی چکن، مراد آباد کے برتن اور فیروز آباد کی نیشہ گرمی پر تحقیقی کام زیادہ مفید اور قابل تحسین سمجھا جاتا ہے۔

خود مصنف نے نشور صاحب کی شاعری کے چار دور متعین کیے ہیں۔

پہلا دور ۱۹۳۰ء سے ۱۹۴۰ء تک

دوسرا دور ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۶ء تک

تیسرا دور ۱۹۴۶ء سے ۱۹۵۹ء تک

چوتھا دور ۱۹۵۹ء سے ۱۹۸۲ء تک

انھوں نے ہر دور کی خصوصیات بھی رگنائی ہیں، جو ہر دور کے نمایندہ اور مشہور اشعار بھی دیے ہیں، حالانکہ اس انتخاب میں کافی گنجائش تھی پھر بھی اس میں نشور صاحب کے بہت سے اشعار آگئے ہیں جو زبان زد خاص و عام ہیں۔

کتاب کے باب سوم ”جدید شاعری کا اجمالی جائزہ“ کی چنداں ضرورت نہیں تھی، نشور کے فن غزل گوئی، ان کی نظم نگاری اور ان کی نثر نگاری والے ابواب محنت اور خلوص سے لکھے گئے ہیں، کنایات، انشور و اور پھر چند خطوط کے اضافے نے کتاب کو اور وقیع بنا دیا ہے۔

کتابت و طباعت نصرت پبلشر کی روایت برقرار رکھے ہوئے ہیں، امید ہے طلباء اور کتب خانے اس کتاب کو خوش آمدید کہیں گے اور یہ کتاب، نشور صاحب پر آئندہ لکھے والوں کے لیے مددگار ثابت ہوگی۔

نذیر محمد اسماعیل

کتاب : اسلامی علوم میں ندوۃ المصنفین کی خدمات : ایک مطالعہ

مصنف : عبدالوارث خاں

ناشر : اسلامک بک فاؤنڈیشن، دہلی قیمت : ۱۵۰ روپے

جیسا کہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے۔ اسلامی علوم میں ندوۃ المصنفین کی خدمات : ایک مطالعہ ایک ایسے ادارے کی تصنیفی و تحقیقی خدمات کے جائزے پر مبنی ہے جسے اسلامی تحقیق کے میدان میں بہا طور پر سنگ میل کی حیثیت حاصل رہے گی۔ کتاب کے مؤلف عبدالوارث خاں نے اس کے مواد کی بنیاد اپنے تحقیقی مقالے کو بنایا ہے جس پر انھیں جامعہ ملیہ اسلامیہ سے پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی گئی۔ مؤلف نے ندوۃ المصنفین کی خدمات کے ضمن میں جو ابواب قائم کیے ہیں وہ ہیں تفسیر و علوم قرآنی، حدیث اور علوم حدیث، تاریخ اسلام، صوفیاء اور تصوف اور دیگر علوم۔ ان ابواب کے علاوہ سول صفحات پر مشتمل ایک باب 'ندوۃ المصنفین کی مختصر تاریخ کے عنوان سے بھی شامل کتاب ہے جس سے ندوۃ المصنفین کے قیام کے پس منظر اور اس کے اغراض و مقاصد کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

جب مغرب کی مادی تہذیب اسلام کی روحانی تہذیب کی حریف بن کر ابھری تو نہ صرف یہ کہ عقلیت پسندی عالمی سطح پر اہل اسلام کے عقیدے و ایمان کو متزلزل کرنے لگی بلکہ تہذیب زدہ نونے اپنی برق پاشیوں سے ان میں سے بیشتر کے ذہنوں کو خیرہ بھی کیا۔ برصغیر ہندو پاک اس تہذیبی یلغار سے بھلا کیسے محفوظ رہ سکتا تھا۔ جہاں سلطنتِ عثمانیہ کے زوال نے مسلمانوں کے ایمان و عقیدے کے ساتھ ساتھ ان کی روایات و اقدار پر بھی شب خون مارا تھا۔ آفریں ہے ملت کا درد رکھنے والے اُن بزرگوں پر جنھوں نے فاسخ قوم کے سامنے ہتھیار ڈالنے اور ان کے اندازِ فکر کو اپنانے کے بجائے خود اپنے ماضی سے اپنے مسائل حل کرنے کا عزم کیا۔ گویا مغرب کی تہذیبی اور فکری یورش کا مقابلہ ہمارے اکابرین نے دو مناہج پر کیا۔ ایک کا تعلق دارالعلوم دیوبند ندوۃ العلماء لکھنؤ، مظاہر العلوم سہارن پور جیسی دینی درس گاہوں کی تاسیس سے ہے اور دوسرا منہج کا سلسلہ جو اگرچہ زمانی اعتبار سے بعد کے مرحلے کا ہے، علمی مراکز، تحقیقی اور تصنیفی اداروں

کے قیام سے جا ملتا ہے اور اس سلسلے کی حالیہ ترین کڑی ندوۃ المصنفین ہے جس کے بانیان میں مفتی متین الرحمن، مولانا حفظ الرحمن اور مولانا سعید احمد اکبر آبادی جیسے رفقاء دارالعلوم دیوبند کا نام سرفہرست ہے۔

مؤلف نے اس بات کا خاص التزام رکھا ہے کہ ہر باب کے تحت شائع کردہ تصانیف کے تعارف و تبصرے کے اختتام پر ندوۃ المصنفین کے ترجمان ماہنامہ برہان میں شائع ہونے والے مضامین کی فہرست زمانی ترتیب سے دے دی جائے۔ اس طریقہ کار نے زیر نظر کتاب کو ایک اچھے توضیحی اشارے کی حیثیت دے دی ہے۔ جداول و اربث خاں کی یہ پہلی کاوش ماثل موضوعات پر تحقیق کرنے والوں کے لیے یقیناً حوالے کا کام دے گی۔

سہیل احمد فاروقی

رسالہ
جامعہ
خصوصی اشاعت

مدیر
شمیم خفقی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلس مشاوت

نشیئٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)

پادی ایس ایم اے وی ایس ایم، وی آر کے (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مشیر الحسن

پروفیسر مجیب الرحمن

پروفیسر سادات علی خاں

پروفیسر اختر الواسع

پروفیسر انیس الرحمان

جناب عبداللطیف اعظمی

ادبی معاون : تجمل حسین خاں

خوشنویس : ایس ایم منظر آبادی

جلد نمبر ۹۶

شمارہ نمبر ۶-۱۷

جولائی - دسمبر ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت :

(اندرون ملک) ۸۰ روپے

(غیر ملک سے) ۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت :

(اندرون ملک) ۱۰۰ روپے

(غیر ملک سے) ۱۵ امریکی ڈالر

حیاتی روکیت :

(اندرون ملک) بارہ سو روپے

(غیر ملک سے) ۳۵۰ امریکی ڈالر

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز - جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر : عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ : برٹل آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس - دریائے گنج، نئی دہلی ۲

ابوالکلام آزاد

ایک شخص، ایک روایت

(پہلی جلد)

شخصیت، فذہبی فکر، تعلیمی فکر

ترتیب

۷

اداریہ

الف : شخصیت، سوانح، آثار

۹	نورخس کا شہری	مولانا آزاد کی زندگی کا سفر
۳۳	ابو سلمان شاہ جہاں پوری	مولانا آزاد اور المیر وئی
۵۵	ضیاء الحسن ناردقی	سر سید، ابوالکلام اور علی گڑھ
۷۵	آن ہنڈرسن ڈگلس / ترجمہ: منظر مہدی	آزاد کی زندگی کا ابتدائی دور سر سید کا اثر
۸۶	مشیر الحسن	آزاد اور محمد علی
۱۰۱	اعجاز احمد / ترجمہ: مسود الحق	آزاد کا طریقِ زندگی، منتخب اور متروک راہیں
۱۲۳	مشیر الحق / ترجمہ: اختر الواصلہ	مولانا آزاد، حقانی اور قیاسات
۱۴۸	اختر الواصلہ	مولانا آزاد، کچھ دستاویزی حقانی
۱۵۸	صادقہ ذکی	بیگم ابوالکلام آزاد

ب : مذہبی فکر

۱۶۶	اخلاق عینِ قاسمی	دور جدید کا دائمی قرآن
۱۷۷	زبیر شاداب خاں	مولانا آزاد کا تصورِ دین

۲۰۸	الطاف احمد خٹکی	مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت
۲۵۶	اشفاق محمد خاں	مولانا آزاد، مذہب اور مسلمان

ج: تعلیمی فکر

۲۶۳	سلامت اللہ	مولانا آزاد، تعلیمی افکار
۲۷۲	عبد اللہ دلی بخش قادری	مولانا آزاد کا نظریہ تعلیم
۲۸۱	سعید الدین	مولانا آزاد کا تصور تعلیم
۲۹۳	اشفاق احمد عارفی	مولانا آزاد کا نظریہ - تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم

اداسی

ہندو اسلامی تہذیب کی چودایت گیارہویں صدی سے لے کر بیسویں صدی عیسوی تک کے پورے دور پر پھیلی ہوئی ہے، اس کے فکری حوالوں میں ایک اہم حوالہ مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت ہے۔ یہ شخصیت اپنی تفکیک اور ارتقا کے ہر دور میں متنازعہ رہی۔ اس کی بات جو رائیں قائم کی گئیں ان کی نوعیتوں کے اختلافات قطع نظر، کم سے کم اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ یہ شخصیت ایک غیر معمولی انسان کی تھی۔ اپنی بصیرت کی گہرائی اور شعور کی وسعت کے لحاظ سے مولانا اپنے زمانے میں بے مثال تھے۔ ان کی شخصیت کا سب سے بڑا وصف ان کی طبیعت کا ٹھہراؤ، ان کا تحمل اور توازن تھا۔ انتہا پسند رائوں کی بارش میں بھی انھوں نے ضبط کا دامن اتھ سے نہ چھڑا۔ ہمیشہ اپنی وضع پر قائم رہے۔ جذباتیت کا وہ راستہ کبھی اختیار نہیں کیا جس نے ہندی مسلمانوں کی زندگی میں طرح طرح کی مشکلات پیدا کی ہیں۔ ہماری اجتماعی تاریخ میں ایسے کئی موڑ آئے جہاں اچھے اچھوں کے لیے پوشمندی سے کام لینا اور جذبات کے سیل سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا ممکن نہ ہو سکا۔ ظاہر ہے کہ مولانا کے تمام فیصلے محسوس نہیں تھے چنانچہ اپنی کوتاہیوں کا احساس خود انھیں بھی ہوا۔ لیکن کبھی کبھی اپنے امتدادوں کی غلطی کے باوجود مولانا نے اپنے کسی عمل کا ناقص جواز دھونڈنے یا اپنی غرضوں پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کی۔ ان میں صبر کی بے پناہ طاقت تھی چنانچہ یہ پایہ بعض دوستوں پر اعتقاد کے ٹوٹنے سے بھی ہٹکا نہیں۔ مروجہ کوشش میں مولانا کی سیاسی اور فکری زندگی کا عاثر کرنے کے بعد شیخ اکرام اس نتیجے تک پہنچے تھے کہ ”مولانا کو خدا نے غیر معمولی قابلیت، جرات، فہم اور ذہانت سے بہرہ ور کیا تھا اور انھوں نے ہماری فکری اور سیاسی زندگی پر گہرا اثر ڈالا۔ اپنے مخالفوں کا نقطہ نظر سمجھنے میں ان سے شاید غلطیاں ہوئیں۔ لیکن یہ ماننا پڑتا ہے کہ اختلاف کی حالت میں بھی وہ ایک بند اخلاقی سطح پر برقرار رکھتے تھے۔ مولانا عبد الماجد دینا بادی جو یقیناً ان کے عالی حقیقت مند نہیں، ۱۹۴۸ء میں تقسیم ہند کے فوراً بعد جب تلخ سیاسی مباحث کی یاد ابھی تازہ تھی (اور غلطیوں میں خان عبد الغفار خاں کے صاحبزادے خان عبد الغنی شامل تھے) ایک بحث کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”اپنے مخالفین، خصوصاً مسلم لیگ کے لیے لگہ شکوہ کا شاہد بھی زبان پر نہیں۔ سب کا ذکر کیا خوش دلی سے۔ بلکہ پاکستان کے حق میں

بھائے شکایت و شکست، طنز و تعریض کے اٹل کلمہ 'خیر' اور کچھ اس قسم کے الفاظ کہ اب جب کہ وہ ہیں چکا ہے تو ہم سب کی فلاح و بہبود اسی میں ہے کہ وہ طاق در بنے؟

مولانا کی کتاب ہماری آزادی (India Wins Freedom) کا مطالعہ ان کے اس مآثر کے پس منظر میں کیا جائے تو ایک عجیب و غریب انسانی ڈرامے سے پردہ اٹھتا ہے۔ اس تماشے میں عزت و فساد، مایوسی اور کامرانی کی کیفیتیں آپس میں گڈمڈ ہو گئی ہیں۔ مع ان تین صفحات کے جو مولانا نے ہر بند اور معفو کرداد لیے تھے، راقم الحروف کو اس پوری کتاب کے ترجمے کے دوران (اورینٹ لونگ مین پبلیشرز کے لیے) یہ احساس بھی ہوا کہ مولانا کے بارے میں اب وہ دھند چھٹی جا رہی ہے جو مولانا کے عہد کی اجتماعی صورت حال نے پیدا کی تھی۔ کچھ کئی برسوں میں بہت سے نئے حقائق سامنے آئے ہیں اور آزادی کی کہانی میں کئی نئے ابواب کا اضافہ ہوا ہے۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں ملکوں میں مولانا کی دور بینی، ان کی دراک، ان کے تہذیبی اور تاریخی تصورات کی عظمت کا ایک نیازاویہ رونما ہوا ہے۔ مولانا کے مخالفین اور معترضین اب اپنی رایوں پر پھر سے نظر ڈالنے لگے ہیں۔

رسالہ جامعہ کی اس خصوصی اشاعت کو آزاد فہمی کی ایک نئی سطح تک رسائی کی کوشش کہا جاسکتی ہے۔ یہاں مدلل مداحی، اور نخبش و خندہ اسے بیا، دونوں سے احتراز کیا گیا ہے۔ حسب سابق اس نمبر کی تیاری میں بھی اپنے رفیقوں، جناب نذیر حسن زہیری، ڈاکٹر قمل حسین خان، جناب اشہد عالم سے مدد لی ہے۔ ہمیں یہ سہرہ و حصول میں تقسیم کرنا پڑا۔ مضامین کے تنوع اور اس شمارے کے حجم کی وجہ سے یہ فیصلہ ناگزیر تھا۔ ہم رسالہ جامعہ کے قارئین کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور چلتے چلتے یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ آزاد نمبر کے دوسرے حصے کی اشاعت سے وہ تصویر ایک حد تک مکمل ہو جائے گی جس کا ایک ناقص خاکہ پہلے حصے کے مضامین سے آپ کے ذہن میں بھی مرتب ہوا ہوگا۔

شمیم حنفی

اے اے سے پہلے اس کتاب کا ترجمہ سماجی آزادی پر مشتمل محمد حبیب نے کیا تھا

مولانا آزاد کی زندگی کا سفر

شورش کاشمیری

چہرہ مہرہ

قد طویل، قلیل، متوسط القامت، اکہرا بدن، نازک الجنتہ، سرخ و سپید رنگ، خرمی بڑی آنکھیں، متحرک اور روشن۔ آخری عمر میں رنگ دارچینک کے شیشے ان کاغذات تھے۔ اس طرح پیشانی کی شکنوں اور آنکھوں کی لہروں سے پتہ چلا مشکل تھا کہ ان کے ذہنی پس منظر میں کیا ہے؟ چہرہ کیانی، ڈاڑھی کچی، آوازیں جمال و جلال، عجم کے حسن طبیعت اور عرب کے سوز و دروں کی تصویر طبیعت باغ و بہار، فطرت کم آئینہ مزاج میں سطوت، عوام سے بے نیاز، ان سے ملنا جوئے شیر لانے سے کم نہ تھا۔ اس حد تک خلوت پسند کہ تنہا آئے اور تنہا چلے گئے۔ فقر و استغنا کے بیکر اور صبر جمیل کا مجسمہ۔ کئی کئی دن یہاں شرف ملاقات سے محروم رہتے، گفتگو کے بادشاہ، علم کے بحر، ناپید اکابر، خطابت کے شہسوار، علم کے ایسے دھنی کہ یہ قول رشید احمد صدیقی الفاظ کو رو بیت و نہایت کا جامہ پہنا دیتے اور دماغ سوچنے کے بجائے پوجنے کی طرف چلا جاتا۔ اردو زبان کے سب سے بڑے خطیب (Orator) لیکن جموں سے نفوذ، سفر کے دلدادہ، سیاست دانوں میں مقہری، حافظ بے پناہ، کتابوں کے دوست، مطالعے کے مجزی، قری اول کے دو دماغ مسلمانوں کی تصویر عیب بینی اور عیب جینی سے متنفر، قرآن کے مفسر، کلام اللہ پر یہ قول حسن نظامی اتنا مجوز کہ مصر و شام کے علمائے جدید بھی اس گہرائی اور گیرائی تک پہنچنے سے محذور، آزادی کی جدوجہد کے سالار، گتہ اسلات کی یادگار مستقبل کے نباش،

چال میں مظنہ، ڈھال بہہ، بولتے تو پھول بھڑتے، مطالب کے فرخس پر الفاظ کا رقص، چاروں طرف سحر پھیل جاتا۔ وجدان جھونے لگے، ساعت موتی روتی۔ ۱۸۵۷ء کی خونخواری کے بعد ۱۹۱۰ء میں اسلام کی پہلی آواز جس نے مسلمانوں کی ہلکوں سے تینیں آتاریں اور ان کے کانوں کا جھوم بن گئی، ان کے دلوں کا ٹیخنہ اور ان کے دماغوں کا سفینہ ہو گئی لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی دو عظیم ہستیوں میں ایک اقبالؒ تھا جو بے بصر حقیقت کی سمیٹ ہو گیا۔ دوسرا ابوالکلامؒ تھا جو حصول آزادی کے آخری ایام میں مسلمانوں کی غضب ناک نفرت کا شکار رہا۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی ہرزبان میں اس کو گالی دی۔

وہ اردو زبان کا سب سے بڑا خطیب، سب سے بڑا ادیب اور سب سے بڑا سیاست داں تھا، لیکن ڈاکٹر ذاکر حسین کے الفاظ میں اردو زبان کی ایسی کوئی گالی نہ تھی جو مسلمانوں نے اپنے اس سب سے بڑے عس کو نہ دی ہو، وہ گالیاں کھاتا اور دُعا دیتا رہا۔

نور و ماند

مولانا کے والد ہندوستان آئے تو ابوالکلام چھ سات برس کے تھے۔ وہ پہلے بمبئی میں ٹھہرے، یہاں ان کے والد نے پرل میں زمین کا ایک ٹکڑا لے کر مسجد بنوائی۔ اس کے ساتھ ایک بہت بڑا خام احاطہ تھا، وہاں اقامتی ٹیٹ بنوانا چاہتے تھے لیکن کچھ عرصے بعد کلکتہ چلے گئے، گنگا سٹریٹ میں کرائے کا مکان لے کر رہنے لگے اور وہیں ۱۹۰۸ء میں انتقال کیا۔ اس طرح بمبئی کی جائیداد کا پلان چوٹ ہو گیا پھر کچھ معلوم نہ ہو سکا۔ اس جائیداد کا حشر کیا ہوا؟

مولانا آزاد نے اہلال نکالا تو ۴۷ برس لین کلتے ہی میں دفتر اور مکان کرائے پر لیا۔ وہ چھڑ دیا تو بانی گنج سرکل روڈ میں اٹھ آئے، یہ ایک عمدہ جگہ تھا، جب تک مرکزی کابینہ میں شامل ہو کر دہلی نہیں آ گئے، اسی جگہ میں رہے مولانا طبع آبادی نے ذکر آزاد میں لکھا ہے کہ ۲۷ برس لین کا مکان دو منزلہ تھا لیکن چھوٹا ہونے کے علاوہ بوسیدہ تھا۔ اوپر کی منزل میں مکانیت کم تھی اور نیچے کی منزل اتنی تاریک اور مرطوب تھی کہ ہر وقت پانی رسا کرتا تھا۔ ملا دھدی کھتے ہیں کہ مولانا دہلی میں تھے تو دریا گنج کے علاقے میں عہدہ دواخانے کے مالک حکیم عبدالحمید کی کوٹھی کرائے پر لے رکھی تھی۔ مولانا کے اجداد کو

کوچہ پنڈت اور لال کنویں کے علاقے میں رہتے تھے۔ ۱۹۲۳ء سے پہلے حکیم اجمل خاں کے ہاں شریعت منزل بلماران میں یا ڈاکٹر انصاری کے دولت کوسے واقع دریا گنج میں ٹھہرتے تھے۔ ۱۹۲۳ء کے بعد آصف علی سے تعلق خاطر ہوا تو ان کے ہاں کوچہ چلیاں میں ٹھہرنے لگے۔ وہ سنٹرل اسمبلی کے ممبر کی حیثیت سے ڈنڈ سرپلس نیو دہلی چلے گئے تو وہاں قیام کیا۔

جنوری ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کے وزیر تعلیم ہوئے تو سرکاری بنگلہ مل گیا، پہلے ۲۲ پرتھوی راج روڈ پھر ۱۹ اکبر روڈ اور آخر میں ۴ کنگ ایڈورڈ روڈ پر رہتے تھے، وہیں وفات پائی، اور جامع مسجد لال قلعہ کے مابین سرمد شہید کی اور مولانا شوکت علی کی قبر سے کوئی سو گز کے فاصلے پر پاک میں دفن کیے گئے، حرا رکھلا ہے، لیکن اس کے اوپر سنگی گنبد کا طرہ ہے اور چاروں طرف پانی کی جدولیں اور سبزے کی رویشیں ہیں۔

مولانا غلام رسول ہرنے اپنے نام مولانا کے خطوط اور اپنی کتاب غالب کے بارے میں مولانا کی بعض تقریرات کو نقش آزاد کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس میں شاہجہاں آباد کے چند مناظر کے تحت صفحہ ۳۰۶ پر تحریر ذیل ہے۔ (تخلص)

”لال قلعہ اور جامع مسجد کے درمیان اب جو میدان ہے یہاں دہلی کے

سب سے زیادہ گنجان محلے آباد تھے، قلعہ کے لاہوری دروازہ سے جامع

مسجد کی طرف آدو بازار تھا۔ خاتم بازار بھی اسی طرف تھا، اسی حصے

میں امراد کی بڑی بڑی حویلیاں تھیں، منشی ذکا اللہ کا آبائی مکان قلعہ

اور مسجد کے درمیانی حصے میں تھا، اس سارے علاقے کو انگریزوں نے

ایکا ایک بارود سے اڑا کر دیکھتی آنکھوں دیراڑ کر دیا تھا۔“

مولانا آزاد کی آخری آرام گاہ ٹھیک اسی جگہ ہے۔

اسے خاک پاک خاطر مہمان نگاہ دار

میں نور چشم ہاست کہ دربر کشیدہ

خوراک

ملیح آبادی نے ذکرِ آزاد (صفر ۳۶۹ تا ۳۷۱) میں لکھا ہے:

”مولانا اپنے معمولات میں وقت کے بڑے پابند تھے، خصوصاً کھانے اور سونے کے اوقات میں خلل پڑنا گوارا نہ تھا۔ میری رفاقت کے زمانے میں ان کی خوراک بچنے کے لحاظ سے کم نہیں زیادہ کہیں جاسکتی تھی، آخری دور میں غذائیت کم ہوگئی، دوپہر کا کھانا موتوت ہو گیا۔ ڈھالی تین بجے چائے اور ہلکا سا ناشتہ رہ گیا تھا۔ جمع تین چار بجے ضرور جاگ جاتے تھے، ناشتہ کرتے اور مرغ کی نمی پیتے تھے، سات بجے پھر چائے اور ناشتہ جوتا۔ عام طور پر گروشت، مکھن اور بیکٹ ہوتے۔ مولانا کے سسرال کالن سڑیٹ میں تھے۔ بیکٹ اسی ملائے میں بنتے اور آتے تھے۔ چائے کبھی پلٹن کی اور کبھی بروک بانڈ ہوتی۔ عموماً خود بناتے تھے، گیارہ بجے دوپہر کا کھانا کھاتے، دسترخوان پر چاول، سالن، بھاجی اور دال ہوتی۔ مٹھاس سے رغبت نہ تھی۔ لیکن سرکے کے اچار کا شوق تھا۔ ہر کھانے میں سرکے میں گلی ہونی پیاز اور ادراک وغیرہ موجود ہوتی۔ اس کے علاوہ کڑوے تیل میں اٹھا ہوا آم، سیم یا آول کا اچار پسند کرتے تھے۔ کھانے کے بعد قیلول ضروری تھا۔ دواڑھائی بجے اٹھ جاتے، چائے پیتے۔ سہ پہر کی اس چائے میں بیکٹوں کے علاوہ پھل خصوصاً کیلے ہوتے، رات کا کھانا جلد کھا کر دس بجے سو جاتے کھانا وہی دن کے کھانے کی طرح جوتا، رات صرف روٹی کھاتے تھے، انواع و اقسام کے کھانوں کا شوق نہ تھا۔ چٹورپن سے نفرت تھی، سادہ غذا کھاتے، جو کچھ سامنے آجاتا خوشی خوشی سے کھاتے، کبھی کسی کھانے کی تعریف یا مذمت

بذریعہ ملیح آبادی لکھتے ہیں مولانا کے ان تقریباً دس برس ہے لیکن باہمی روابط کی عمر ۳۷ سال تھی۔

ذکر کرتے۔ اپنے باورچیوں سے بھی کسی زحمت میں مبتلا نہ ہوتے۔ ایک باورچی ایسا تھا کہ جو ترکاری ایک دھڑے آتا وہی روز لاتا اور دو نو وقت پکاتا لٹوکو تو اپنی مہارت میں دیا کھیاں دیتا۔ ایک دوسرا باورچی اپنے ہی ڈھنگ کا تھا۔ کھانے میں یا تو نمک ہی نمک یا بھر سہ سے نمک غائب اور دونو حالتوں میں جواز موجود۔ ایک دھڑے مونگیر سے باورچی منگوایا لیکن وہ کھانے پکانے میں کور تھا۔

۲۷-۱۹۲۳ء میں مالی مشکلات شباب پر تھیں ادھر مولانا از حد نفاست پسند صاحب ذوق نازک مزاج، شاہ خرچ آدمی تھے کہ جو کچھ جو بہتر سے بہتر اور اعلیٰ سے اعلیٰ ہو، سگریٹ قیمتی سے قیمتی پیا کرتے تھے لیکن ان دنوں میں گھٹیا سے گھٹیا سگریٹ پر قانع تھے، آنکھ کھول کر سونے کا چھو ہاتھ میں تھا۔ ہر طرہ دولت بھری ہوئی تھی، اب اس ذہنی کوفت میں مبتلا تھے۔ لیکن مجال ہے کوئی شخص جیسی پہ آئی ہو، یا دوسرے کو ان مشکلات کا احساس ہونے دیا ہو، ایک دھندلاری اور خوداری میں ڈھلے ہوئے انسان تھے۔ اس حالت میں بھی ہشاش بشاش رہتے۔ صلح آبادی لکھتے ہیں،

"ان خشک دنوں میں ان کی بشاشت و ظرافت عروج پر تھی۔ دوپہر کا کھانا مسور، ارہر یا مونگ کی ابالی ہوئی دال اور پیچ نکلے ہوئے چاول تھے۔ جب دسترخوان اس طرح مسرت خوردہ تھا تو ان کی زبان قسطنطین کھانوں کے فضائل و صنعت پر کھلتی اور سامع حیرت انگیز معلومات کے سحر میں ڈوب جاتا۔ آفت کے ان دنوں میں ایک روز مولانا محمد علی مولانا شریک علی اور مولانا آزاد سبحانی وارد ہوئے، مولانا آزاد سبحانی تو ان دنوں گاندھی جی کے چیلے تھے۔ بنگا سر، نیلے پاؤں، ڈاڑھی اور سر کے بال کچھ لمبی، لنگوٹ بندھا ہوا، مولانا کی نفاست پسند طبیعت کے لیے یہ چیلہ ناگوار تھا لیکن اس وقت وہ یہاں تھے اور مولانا کے لیے ان کی پزیرائی اخلاق کا لازمہ تھی۔ مراد ران نے تو بلاؤ، زورہ، قورمہ اور اسی طرز کے دوسرے نوکریات کی فرمائشیں جڑی۔ آزاد سبحانی نے کہا وہ یہاں ہی سے

اناج چھوڑنے کا عہد کر چکے ہیں، ہر یکو ان سے قطعی اجتناب ہے، ان کے لیے کباب اور رس گلے منگوائے گئے تو شامی کبابوں کی ایک بڑی قاب اور دوسرے گلے ہٹ کر گئے۔“

اس ہمان نوازی کے لیے ایک پشاور میاں سے روپیہ قرض منگایا گیا اور مبلغ آبادی ہی قرض لائے تھے۔ مولانا مدۃ العمر تنگ دست ہی رہے۔ عموماً قرض لے کر گزر بسر کرتے۔ قرض اس قسم کے مفید مندوں سے لینے جو قطعاً فریاسی ہوتے۔ قرضہ لوٹانے کا جو وعدہ کرتے اس سے ایک آدھ دن ادھر ادھر نہ ہوتے۔ ایک پنجابی کلکتے میں دودھ کا بیوپار کرتا تھا اس سے بھی تعلق خاطر تھا۔ کئی دفعہ اس سے قرض لینے لیکن قرضے کی فرمائش کے ساتھ ہی اگلی تاریخوں کا چیک بھیج دیتے۔ لاہور میں ایک نوجوان ثناء اللہ ایک بڑا سینما کے مالک اور مشہور غلامزاد ہیں، ان کے والد کلکتے میں بیوپاری تھے۔ مولانا اپنی ضرورتوں کے لیے ان سے بھی روپیہ منگواتے کبھی سوکھی دو سوئین چیک ساتھ بھجوا دیتے۔ ان صاحب نے نیشنل بینک کا ایک چیک کیش ہی نہ کرایا وہ آٹو گران کے طور پر کہ اس پر نصت صدی گزر چکی ہے ان کے خاندان میں محفوظ ہے۔ اس کے علاوہ قرض منہ کی معمولی رقموں کے بہت سے خطوط بھی ان کے پاس ہیں۔

طبع آبادی لکھتے ہیں:

”مولانا صرت سیر چشم اور نیاز تھے بلکہ شجاعت و بہادری کا نمونہ تھے۔ ان میں فقر و فاقہ کا ذرہ برابر غوث نہ تھا، کتنی ہی عسرت ہو مہمانوں کی مدارات میں فرق نہ آتا اور کوئی سائل خالی ہاتھ نہ جاتا۔ قرض لینے بروقت ادائیگی کا انتظام نہ ہوتا تو اپنی قیمتی چیزیں فروخت کر دیتے، بسا اوقات اس طرح اشیاء بیچ کر سائلوں کی مدد کرتے۔ اپنی عسرت کے زمانے میں گھر سے باہر نہیں جاتے تھے لیکن جاتے تو کلکتے میں ٹیکسی پر اور کلکتے سے باہر ریل کے فرسٹ کلاس میں سفر کرتے۔“

منشی جمدان قیوم خطاط مراد آباد کے تھے، انھوں نے ترجمان القرآن کی خطاطی کی۔ دذرا مارہ الجیتہ دہلی کے آزاد نمبر میں مولانا کے ساتھ اپنے ڈیڑھ سال قیام پر لکھتے ہیں کہ وہ مولانا کے ساتھ اکتوبر ۱۹۳۲ء سے مارچ ۱۹۳۶ء تک رہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

”مولانا جس کو کھٹی میں رہ رہے تھے، اس کا ہاتھ کرایہ دو سو روپے تھا۔“
 بالائی منزل میں خود رہتے زیریں منزل ایک ترک عمری بے کسٹھ
 روپے ہاتھ کرایہ پر دے رکھی تھی، جہاں ان کی ایک کٹھیری بیوی اور
 دو جوان لڑکیاں رہتی تھیں۔ ان سے جو کرایہ ہاتھ وصول ہوتا وہ ذاتی
 ضرورتوں میں کام آجاتا۔ مالک کو مدتوں سے کرایہ ادا نہیں کر رہے
 تھے۔ قرض کا بار گراں اور بڑی ہی عسرت کا دور تھا۔ خوراک کا سامان
 آٹا، دال، چاول، گھی، تیل اور سالے روزانہ ایک دکان سے قرض آتا۔
 ہر ماہ اس کا حساب ہوتا۔ ایک بنگالی مستعد کبھی کبھی اپنے گاؤں سے
 بھرتی چھوٹی زندہ بھلیاں لے آتا، کوکھلی میں ایک مختصر سا وحش تھا وہ
 بھلیاں اس میں چھوڑ دی جاتیں، پھر دو تین روز بکالی جاتی تھیں، اسی
 طرح ایک اور مستعد کبھی کبے کا گوشت دے جاتا اور کبھی مرغی کا اور اس
 طرح گوشت پختا تھا، اندر کوئی خادمہ نہ تھی باہر صرت ایک بنگالی خادم
 سید علی نامی اور تھا جو بازار سے معمولی سودا سلف لاتا، اس کے علاوہ وہ
 صمد چائے کے پانی کو جوش دے کر ادھر بھیج دیتا یا دال چاول تیار
 کرتا تھا۔ کچھ عرصے بعد مولانا کی خوش دامن کے توسط سے ایک بہاری بیوہ
 آگئیں اور وہ باورچی خانے میں کھانا تیار کر لیتیں۔ کھانا نہایت مولی تھا۔
 سرکاری میں موٹا تیل استعمال ہوتا، اپنے لیے مولانا خود چائے تیار کرتے تھے۔
 مولانا کے ترمیلین میں ایک بیگم، ان کی بھوتی بہن، خوش دامن اور
 ابو نصر کے بیٹے نذاردین تھے، اس کے علاوہ مولانا کی بڑی ہمیشہ ایک طلعہ
 مکان میں رہتی تھیں لیکن ان کے کنیل بھی مولانا ہی تھے۔

مولانا کے پرائیوٹ سکریٹری محمد اہل خاں آردو ادب علی گڑھ کے ابوالکلام نمبر میں آپ کی گھر پر زندگی
 کے زیر عنوان لکھتے ہیں،

۱۔ مولانا صبح کاذب کے وقت اٹھتے اور اپنی چائے خود بناتے تھے۔ انہیں

مطلقاً پسند نہ تھا کہ ملازم کو صبح کا ذب کی چائے کے لیے تکلیف دیں۔

۲۔ مصری سگریٹ اور چائے کے نمبان ان کے مرغوبات میں سے تھے۔

۳۔ صبح اٹھ کے دو نیم برشت اٹنے ایک دو ٹرسٹ اور دو روٹ کی چائے پی کر کام میں لگ جاتے تھے۔

۴۔ وزارت میں آنے سے پہلے گیارہ ساڑھے گیارہ بجے دی بہت سادہ

کھانا کھاتے۔ کلکتے سے باہر سفر میں جوتے تو قسطنصر و قسطن میں چائے کی پیالی اور چمچ نیکیں بکٹ کافی تھے۔

۵۔ وزارت کے دنوں میں دوپہر کا کھانا پھلی کے دو تلے ہوئے کرٹے، 'فکک'،

قورمہ، وال، ترکاڑی تھا۔ ان دنوں روٹی نہیں کھاتے تھے۔ البتہ رات

کے کھانے میں کبھی کبھار روٹی اور چوزے کا سالن کھا لیتے، اور

سہ پہر کو چائے کے ہمراہ بھرے ہوئے گھوسے ضرور کھاتے، قیلول

ضرور فرماتے۔

۶۔ پھلوں سے کوئی رغبت نہ تھی، آخری عمر میں نارنگی کا ورق یا کسی

بھل کی دو چار تاشیں سہ پہر کے ناشتے میں کھا لیتے تھے۔

جہاں تک چائے کا تعلق ہے مولانا کی چائے نوشی کا ذوق خباثتِ خاطر میں دھسٹ جیسے

کے تذکرے سے مثالی ہو گیا۔ مولانا اپنی چائے خود ہی تیار کرتے اور قید خانے میں بھی اس کا

الزام رکھتے تھے۔

۱۹۵۶ء میں راقم الحروف دہلی گیا تو مولانا نے سہ پہر کے کھانے پر یاد فرمایا۔ کچھ اور لوگ

بھی تعارف کے لیے مدعو تھے۔ وہ کھانا میزبان سے کم درجے کا تھا۔ ٹرچا دل، 'ارہر کی وال'، چھوٹے

چھوٹے پھلے اور قورمہ لیکن بوٹیاں انگلی کی پوروں کے برابر تھیں۔ اضافہ بس اتنا تھا کہ طعام میں انڈے

کا طوطہ بھی تھا۔ مولانا نے تین چارچ چاول، آدھا پھلکا اور تھوڑا سا سالن کھایا۔ لیکن طعام کی سادگی

پر کلام کی زنجینی اس طرح غالب تھی کہ دل دو مانع سیر پور ہے تھے۔

پوشاک

مولانا خوش پوش انسان تھے۔ امام الہند کہلا کر بھی ان میں علماء کی یہوست سی نہ تھی، ان کا لباس شرفاء کا مشرقی لباس تھا۔ اس بارے میں کسی کے متعلق نہ تھے، والد کی زندگی میں علماء و مشائخ کا لباس پہنتے تھے۔ ہوش بنبھالا تو ترکی کا یورپین لباس شروع کیا۔ عمامہ کی جگہ اونچی کالی ٹوپی، بہت اونچا سخت کار، قمیص کے سخت کٹ، کھلے گلے کا سیاہ ٹرکس کوٹ، سفید پتلون اور پاؤں میں بوٹ۔ الہلال کے ابتدائی دور تک ہلکا عمامہ باندھتے رہے اور عبادت گاہ کی جگہ شیر دانی۔ کانگریس میں کھدر پہننا شروع کیا تو ابتداءً کھدر اور گرمی سے دانے نکل آئے۔ عرصے تک بیمار رہے، پھر عادی ہو گئے۔ آخر کھلی قمیص، تنگ پاجامہ، جست شیر دانی مستقل لباس ہو گئے۔ کوئی خاص تقریب ہو تو جبھی کاندھوں پر ڈال لیتے تھے۔ بعض دفعہ شانوں پر شال رکھتے۔ کچھ دنوں ترکی ٹوپی استعمال کی۔ پھر کلپک پہنا۔ آخر اونچی دیوار کی سیاہ قراقلی کو خاص کر لیا۔ نہایت جامہ زیب تھے۔ جے پوری گرگاہی پہنتے یا سلیم شاہی جوتی۔ شادو نادر شو پہن لیتے، مہذبہ ہی قمیصوں میں عمامہ باندھتے۔ زمانہ وزارت میں یورپ کا سفر کیا تو یورپین لباس کے بہت سے جوڑے ساتھ لے گئے اور وہاں پہنا کرتے تھے۔ ایک دفعہ سخت گرمی میں قراقلی پہن کے بیٹھے تھے پنڈت نہرو نے کہا ”مولانا اتنی گرمی اور گرم ٹوپی کیا دو آتشہ ہے؟“ کہنے لگے ”میرے بھائی محض وضع کی پابندی ہے۔“

انتقال کر گئے تو پتہ چلا کہ شیر دانیوں ہی میں نہیں قمیصوں اور پاجاموں میں بھی بیزید لگے ہوئے ہیں۔ ان کی بعض تصویروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً کوٹوں کی وضع قطع تبدیل کرتے رہے۔ کبھی مصری، کبھی ترکی، کبھی عراقی، آخر میں شیر دانی مستقل ہو گئی۔ شروع میں سینک لگاتے تھے۔ پھر سیاہ چٹمہ بڑھایا۔ گویا آنکھیں ڈھانپ لی تھیں۔

عبادت

مولانا صوم و صلوة کے پابند تھے لیکن اس باب میں ان کا مزاج علماء کی رسمی عبادت سے مختلف تھا۔ وہ صوم و صلوة کو خدا اور انسان کا معاملہ سمجھتے اور اس سلسلے میں عوام کی مدد کے قائل نہ تھے۔

ان کے نزدیک اسلام محض نماز و روزہ اور زکوٰۃ و حج ہی کا نام نہیں تھا بلکہ جہاد فی سبیل اللہ بھی اسلام تھا۔ فرماتے :

”ہندوستان میں مشائخ کے خانقاہی سلسلوں کی بدولت صوم و صلوة کی رسمی پابندی اسلام کی اساس ہو گئی اور حجرہ نشینی و کم کشی ”اہل اللہ“ ہونے کی نشانی بن گئی۔ حالانکہ قرآن، نماز و روزہ کے علاوہ باطل کے خلاف جہاد و غزائے کا اعلان اور عدل و قسط کا فرمان بھی ہے۔ ہمارے مشائخ مرض سے بچھوڑ کر کے اس غلط فہمی کا شکار ہیں کہ وہ تندرست ہیں، وہ سجدوں کی آزادی سے اس مغالطے میں ہیں کہ اسلام کو اقتدار حاصل ہے۔“

مولانا کو اپنے اللہ سے جو واسطہ تھا وہ ان کے آخری الفاظ سے ظاہر ہے ”اچھا بھائی

خدا حافظ۔“

اول اول رانچی میں نظر بند ہوئے تو وہاں انجمن اسلامیہ کی بنا ڈالی اور اس کی نگرانی میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ اس کی عمارت کے لیے کلکتے کے دوستوں کو لکھا اور اس کے کارپردازوں کو گران قدر عطیات دلوائے۔ اسی زمانے میں وہاں حنفی و دہابی کا جھگڑا چل رہا تھا اس کو دفن کرایا۔ عام مسلمان حد درجہ غریب تھے ان میں کچھ لوگ ویسی شراب پیچ کر متول کہلاتے تھے۔ انھیں اس کا دوبار سے توبہ کرائی اور دوسرے کام کاج میں لگایا۔ ان کی آمد سے پہلے رانچی کے اس علاقے میں دین کے فرائض کا اتا پتا نہ تھا۔ مولانا نے سال ہی میں ساری آبادی کو صوم و صلوة کی راہ پر لگادیا اور وہ صحیح العقیدہ مسلمان ہو گئے۔“

نظر بندی ختم ہو گئی تو کلکتے میں مدرسہ اسلامیہ قائم کیا۔ اس مدرسے کا افتتاح ۱۳۰۲ھ بمطابق ۱۹۱۲ء کو ہوا۔ مولانا حسین احمد مدنی صدر مدرس مقرر کیے گئے۔ ان دنوں آپ مولانا مدنی کے اقتدار میں نماز پڑھتے تھے۔ جو لوگ آپ کے ساتھ جیل میں رہے، ان کی روایت ہے کہ مولانا نماز پابندی سے پڑھتے، البتہ امامت پر راضی نہ ہوتے تھے اور نہ کسی کو جو سواً قطر برآسم کے ملاؤں کی طرح نماز پڑھنے کے لیے تنگ کرتے تھے۔

سید محمد ایاس کٹھوری نے الجمعۃ دہلی کے آزاد نمبر میں مولانا کے ”مذہبی رجحانات کی

جھلک“ کے زیر عنوان لکھا،

- ۱۔ مولانا اسلام کی پابندی میں انضباط اوقات کا پورا اہمیت رکھتے تھے۔
- ۲۔ سو بھاش چندر بوس کے زیر صدارت کانگریس کا اجلاس دہلی میں ہو رہا تھا، مولانا نے مجھے بلا کر ہدایت کی کہ ”جب نماز کے لیے جماعت تیار ہو تو مجھے مطلع کرو، چنانچہ کہتے ہی اہم مسائل ہوتے مولانا نماز کے وقت اجلاس چھوڑ چھاڑ کے فرض ادا کرنے اٹھ جاتے تھے۔
- ۴۔ مولانا کو قرآن پاک سے کس قدر عشق تھا اس کا ایک واقعہ میرا شاہد ہے۔ آپ ۱۹۵۱ء میں دیوبند تشریف لے گئے، مولانا حسین احمد مدنی مفتی کفایت اللہ اور قاری محمد طیب وغیرہ ساتھ تھے۔ ایک طرف کمرے میں کوئی طالب علم قرات کر رہا تھا۔ آپ پھڑکی پر ہاتھ رکھ کر اس طرف کھڑے ہو گئے، آنکھیں تر ہو گئیں۔ رکوع ختم ہو گیا تو بار بار وغیرہ نے اتھرا اٹھنا چاہا روک دیا، فرمایا دوبارہ پڑھیے۔ کافی دیر سنتے رہے اور لوٹنے لگے تو پھر قرات سنی۔ آخر تک آنکھوں میں آنسو تھے۔

طریق گفتگو

مولانا گفتگو کے مصرعی فرماں روا تھے۔ ہندوستان بھر میں ان سے بڑا گفتگو طراز نہ تھا۔ زبان ان کی لوٹری، بیان ان کا پیش کار اور علم ان کا مصاحب تھا۔ ان کے سامنے بڑے بڑوں کا شکر گفت رکھلا جاتا۔ وہ کمزور گفتگو سن ہی نہ سکتے تھے۔ کسی نے بات کی انھوں نے جھول غسوس کیا فوراً رشتہ سخن کاٹ کے فرماتے، میرے بھائی تو آپ یہ کہنا چاہتے ہیں اور جس کی بات ہوتی وہ حسرت و حیرت سے دیکھتا اور سوچتا کاش نطق کا یہ اعجاز مجھ میں ہوتا۔

ہندوستان کا کوئی مسلمان، ہندو، پارسی یا سکھ راہنما ان کے پائے کا گفتگو طراز نہ تھا۔ سب ان سے مرعوب ہوتے اور ان کے سحر میں بہہ جاتے تھے۔

اجمل خاں لکھتے ہیں :

”جی چاہتا تھا صبح سے شام تک ان کی شیرینی گفتار اور نیکیوں اور اسے
ذائقہ سماعت حاصل کرتے رہو۔“

(اردو ادب صفحہ نمبر ۲۷، آزاد نمبر)

ملیح آبادی نے ذکرِ آزاد میں لکھا ہے:

”مولانا سچ از حد زندہ دل آدمی تھے، طبیعت میں مزاح کوٹ کوٹ
کے بھرا ہوا تھا۔ زیادہ سے زیادہ بخندہ اور خنک سے خنک مباحث و
معاہلات کے لیے بھی ان کا ذہن و لہجہ ہی حاضر تھا جیسا مزاح و مذاق
کے لیے، ایک ہی وقت میں مزاح بھی کر سکتے تھے اور بخندہ گفتگو بھی
میں بھی ظرائف کی لطیف چاشنی رہا کرتی تھی۔“

لیکن ان کا مزاج ’پھلکا‘ ابتدال اور طعن نہ تھا۔ وہ مطایبات کے حدود میں رہتے اور نہایت
شستہ و زنتہ مذاق کرتے۔

وزارتِ مشن کے زمانے میں سید عطاء اللہ شاہ بخاری دہلی میں تھے، ان کی تقاریر سے فسادات
کا ابتدائی دور رک گیا اور یہ کوئی معمولی چیز نہ تھی۔ ملک فیروز خان نون نے دہلی میں کہا تھا کہ پاکستان
نہ بنا تو ہم چنگیز خان و ہلاکو خان بن جائیں گے۔ شاہ جی نے وہیں ایک بڑے جلسے میں سخت تختہ چینی
کی اور فرمایا:

”فیروز خان کو شاید اپنے نام کی مناسبت سے چنگیز خان اور ہلاکو خان
کے مسلمان ہونے کا گمان ہوا ہے۔“

اگلے روز شاہ جیؒ مولانا سے ملے تو مولانا نے ایک موضوع اٹھا کر کئی موضوع پیدا کیے:

و عار سے مجھے اسے زمین سخن

کہ میں نے تجھے آسمان کر دیا

مولانا گفتگو کرتے تو الفاظ مسلک مروارید ہوتے یا رنگارنگ پھولوں کا سبد اور تمام اجزا

طبعی نسنے کی طرح ہوتے۔ شاہ جی سے کہا:

”منا آپ تقریر میں گالی دینے لگے ہو۔“

شاہ جی نے لاجول پڑھا اور کہا: ”حضرت آپ سے کس نے کہا؟ جس نے
 اہلہال پڑھا ہو وہ گالی دے سکتا ہے؟“
 مولانا: ”کوئی ذکر کر رہا تھا کان میں بھنک پڑی، تعجب ہوا۔“
 شاہ جی: ”آپ نے اعتبار کریا؟“

مولانا: ”اعتبار کا سوال نہیں، معاً تحریک خلافت کا زمانہ یاد آگیا۔ کوئی
 چوبیس بجیں برس پہلے آپ لاہور میں ہیر وارث شاہ کے چند اشعار سناے تھے۔
 تانیہ تھا جل، چل ٹل وغیرہ۔ خیال آیا جو شخص اس قسم کے بیہودہ شعر یاد کر سکتا
 ہے وہ شاید غصے میں گالی بک گیا ہو۔“

شاہ جی کھلکھلا کر ہنس پڑے ہم لوٹ پوٹ ہو گئے۔ مولانا کی زبان سے
 پنجابی الفاظ اس طرح نکل رہے تھے گویا قائم پر سنگ ریزے لڑھک رہے ہو۔
 پروفیسر آل احمد سردرنے اردو ادب کے آزاد نمبر میں ایک تاثر کے عنوان سے لکھا تھا:
 ”ساتھیں اکاڈمی کے اجلاس کی صدارت مولانا ہی فرماتے تھے، میں نے
 سال کی بہترین غزلوں اور نظموں کا انتخاب منظوری کے لیے پیش کیا اور انعام
 کے لیے انٹر الامیان کی سفارش کی تو ہنس کے فرمایا: ”ان کا نام ہی غلط
 ہے۔ نظم کیسے اچھی ہوگی۔“

مولانا کئی چیزوں پر ٹوکتے اور ان سے روکتے تھے مگر اسلوب کلام بے ضرر ہوتا، ان کے ہجے میں
 کوئی آزار نہ تھا۔

معاملات میں صفائی

معاملات میں صفائی رکھنا فرض سمجھتے۔ اس باب میں سخت متشدد تھے۔ ہر بات ناپ تول
 کے کرتے۔ جو کام کرتے رکھ رکھاؤ سے کرتے اور جو قدم اٹھاتے، سینت سینت کے اٹھاتے۔ وہ نہ
 تو افراط و تفریط پسند کرتے اور نہ جوش و خروش کے آدمی تھے۔ وہ زبان کر کے پھرنے والے نہ تھے۔
 لیکن دین میں سچے تھے۔ جس سے قرض لیتے اس کو تاریخ مقررہ کا چیک بجاتے۔ بصورت دیگر جب تک

قرض ادا نہ کر لیتے مضطرب رہتے معلوم ہوتا انھیں کوئی داخلی بے چینی ہے۔

ہمارے دوست خواجہ صدیق الحسن (گوجرانوالہ کے نوجوان لیڈر) امرت سر کے مہاجر ہیں۔ ان کے والد کھلے میں شال مضبوط کرتے اور کشمیری چادروں کے تاجر تھے۔ وہ بیمار ہو کر امرت سر آ گئے اور قضا، الہی سے انتقال کر گئے۔ خواجہ صدیق الحسن نے راقم سے ساہیوال سنٹرل جیل میں بیان کیا کہ ہم لوگ شروع ہی سے لیگ میں تھے۔ والد کی وفات کے دو تین ماہ بعد اچانک مولانا ابوالکلام آزادؒ کا خط ملا کہ ”آپ کے والد کی وفات کا سن پا کر افسوس ہوا۔ اللہ تعالیٰ انھیں غریق رحمت کریں بڑی خوبول کے آدمی تھے۔ وہ یہاں تھے تو ان سے ڈیڑھ سو روپیہ قرض منگوا لیا تھا۔ وہ رقم اس خط کے ساتھ منی آرڈر کر رہا ہوں۔ وصول فرمائیں۔ والسلام“

خواجہ صاحب کہتے ہیں اگلے روز منی آرڈر مل گیا۔

مولانا رحلت کر گئے تو کسی کے مقروض نہ تھے لیکن بہت سے طلباء اور بہت سی بیوائیں ان کے جنازے میں دھڑائیں مار مار کر رو رہی تھیں۔ معلوم ہوا کہ مولانا انھیں ہر ماہ کی پانچ تاریخ کو اپنی تنخواہ میں سے امدادی وظائف دیا کرتے تھے۔

نفاست پسندی

مولانا کا مذاق ہر معاملے میں نفیس تھا، ہر چیز نفاست سے رکھتے اور نفاست سے چاہتے تھے، اپنا علمی اور سیاسی سفر بھی نفیس لوگوں کے ساتھ شروع کیا۔ ان کا رہنا سہنا، کھانا پینا، اٹھنا بیٹھنا، بلونا چانا، کھنا پڑھنا، غرض سفر حیات کا ہر قدم نفیس تھا۔ ایسی کسی چیز کا تصور ہی نہ کر سکتے تھے۔ جو قبیح یا محروم ہو۔ مذاق کی نفاست کا یہ حال تھا کہ اہللال کے ابتدائی دور میں تو معاصرین سے ادبی نوک جھونک کرتے رہے۔ لیکن ناگوار الفاظ سے قلم و زبان کبھی آلودہ نہ کیے، اس کے بعد اس روش ہی سے دستبردار ہو گئے۔ وہ کسی کی جنس یا جھوٹا تصور ہی نہ کر سکتے تھے۔

سادگی

مولانا ذوق بریق طبیعت کے انسان نہ تھے۔ لیکن آن بان کی تخنیت ضرور تھی۔ ان کا لباس

اُجلا لیکن سادہ تھا تمام عمر کرائے کے جنگلے میں گزاری۔ وزارت بجلے میں وفات پائی۔ کوئی ذاتی مکان یا ذاتی جائیداد نہ تھی، لیکن بعض چیزوں کے انتخاب میں "گراں قیمت" تھے۔ مثلاً دوستوں کا انتخاب۔ کانگریس میں ان کے عجری دوست موتی لال نہرو، سی آر اے اور بھولا بھائی دسیائی تھے۔ غبارِ خاطر کے خطوط نواب صدربار جنگ شیروانی رئیس بھیکن پور کو لکھے، کتابوں کے معاملے میں رُوسا کی طرح شاہِ خرچ تھے، جب مالی آسودگی ہوتی تو مصری اور ترکی سگریٹ پیتے اور مسلسل پیتے۔ اس کے علاوہ درنہ ہر چیز میں سادگی اور کفایت رکھتے، کھانا تو بالکل ہی سادہ تھا جو ملتا کھا لیتے کسی ملازم سے کبھی باز پرس نہ کی۔

مولانا نے غبارِ خاطر میں اپنے ذاتی ملازم عبداللہ کا ذکر انتہائی شفقت سے کیا ہے۔ وہ کسی مرید کا لڑکا تھا۔ ملیح آبادی نے ذکرِ آزاد میں لکھا ہے :

میں نے مولانا سے دریافت کیا "یہاں دہلی میں باورچی خانے کا خرچہ کیا ہے؟"

فرمایا: "یہی بارہ تیرہ سو۔"

دو پہر کا کھانا چھوڑ چکے تھے، دوپٹوں کا معاملہ الگ تھا اور کھانے والے دو تین ہی تھے۔

وض کیا: "گھی کہاں سے آتا ہے؟"

فرمایا: "گھی نہیں ڈالدا آتا ہے۔"

ملیح آبادی لکھتے ہیں: "یہ سنا تو میں چیخ اُٹھا، معلوم ہوا عبداللہ ہر روز ایک مرغی کی قیمت

لیتا لیکن ایک مرغی کی بجائی مولانا کو تین روز پلتا ہے۔ وہ دونوں ہاتھوں سے مولانا کو لوٹ رہا تھا،

اس سے پہلے کہ ملیح آبادی مولانا کو شکایت کرتے عبداللہ بیمار پڑ گیا اور چٹ پٹ مر گیا۔ ملیح آبادی

رقطراز ہیں :

"میں نے مولانا سے تعزیت کی تو ان کی آنکھوں میں آنسو بھر رہے تھے۔ یہ دوسرا

موقع تھا کہ مولانا کی آنکھوں میں آنسو تھے، پہلی دفعہ بیگم کی وفات اور دوسری دفعہ

عبداللہ کی موت پر کہ ان کی خدمت میں بچے سے جوان ہوا تھا۔"

معلوم ہوا عبداللہ نے اپنے گاؤں ضلع گونڈہ میں جائیداد خرید رکھی ہے اور مرنے کے بعد اس

کا بھاری بینک بلیٹس نکلا تھا۔

خلوت پسندی

تنہائی خواہ کسی حالت میں آئے اور کسی شکل میں۔ میرے دل کا دروازہ ہمیشہ کھلا پائے گی۔

ابتدا ہی سے طبیعت کی افستہ کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ خلوت کا خواہاں اور جوت سے گریزاں رہتا تھا۔

لوگ لڑکپن کا زمانہ کھیل کود میں بسر کرتے ہیں، مگر بارہ تیرہ برس کی عمر میں میرا یہ حال تھا کہ کتاب لے کر کسی گوشے میں جا بیٹھتا اور کوشش کرتا کہ لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہوں۔

لوگ اگر میری طرف سے رُخ پھرتے ہیں تو بجائے اس کے کہ دل گلہ مند ہو اور زیادہ مت گزار ہونے لگتا ہے۔

میں نے سیاسی زندگی کے ہنگاموں کو نہیں ڈھونڈا تھا، سیاسی زندگی کے ہنگاموں نے مجھے ڈھونڈ لیا۔

جب کبھی قید خانے میں شفا کرتا ہوں کہ فلاں قیدی کو قید تنہائی کی سزا دی گئی ہے تو حیرانی رہ جاتا ہوں کہ تنہائی کی حالت آدمی کے لیے سزا کیسے ہو سکتی ہے؛ اگر دنیا اس کو سزا سمجھتی ہے تو کاش ایسی سزائیں عمر بھر کے لیے حاصل کی جاسکیں۔

(غبارِ خاطر مکتوب ۴ اگست ۱۹۴۲ء)

مولانا کی خلوت پسندی ضرب المثل تھی، ان سے ملنا فی الواقع بہت مشکل تھا، مولانا غلام رسول مہر کو پاکستان سے بلوایا کہ فلاں مسئلے پر آکر مل جائیں۔ وہ گئے اور ان کے مہمان ہوئے۔ ہفتہ گزر گیا لیکن گھر بڑا ملاقات مفقود، قاضی عبدالغفار بھی وہیں پھڑپھڑے تھے۔ مولانا مہر نے ان سے کہا کہ مجھے واپس جانا ہے، ہفتہ ہو گیا ہے اور مل نہیں رہے، انھوں نے کہا خود مجھے یہاں بند رہ دن جو گئے ہیں اور ابھی تک ملاقات نہیں ہوئی۔ اجل خاں سے کہا تو اس نے ایک عجیب قصہ سنا یا کہ

سگی بہن بارہ روز سے آئی ہوئی ہیں۔ کل صبح پائیں باغ میں انھیں دیکھا تو کہا آہا! آپ کب سے آئی ہیں؟

مولانا ہرنے بتایا دسویں دن ملاقات ہوئی تو فرمایا اس مسئلے کو کسی اور صحبت پر اٹھا رکھتے ہیں اور میں اگلے روز اجازت لے کر خالی غولی آگیا۔

مولانا ملاقاتوں کے عادی ہی نہ تھے۔ وہ اپنی غلوٹ کو جلوت اور اپنی تنہائی کو انجمن سمجھتے تھے۔

بذلہ سنجی

بعض دوستانہ صحبتوں میں بذلہ سنجی کا جو ہر مطاببات کی حد تک ضرور رکھتا تھا۔ عرب شعرا کی حاضر جوابیاں، عرب حکماء کی دقیقہ سنجیاں اور عرب کینزوں کی برجستہ گویاں ان کے ماننے میں ڈھیر تھیں، اپنی نکتہ رس طبیعت سے انھیں اور نکھار دیتے۔ کئی مسئلوں میں ان کے جواب اختصار کلمات کی رعایت سے خوب ہوتے اور بعض سیاسی سنگیوں کو مطاببات سے ٹال جاتے۔ اس ذہیرے کو ایک طلحہ کتاب میں جمع کیا جاسکتا ہے۔ بذلہ سنجی سے متعلق ان کی رائے تھی کہ ”سع اور ظرافت میں وہی رشتہ ہے جو حسن اور نزاکت میں ہے۔“

مولانا حبیب الرحمن لدھیانوی کسی قدر بے تکلف تھے۔ ادب ملحوظ رکھتے لیکن جو پوچھنا یا کہنا ہو اس سے رکتے نہیں تھے، مولانا سے کہنے لگے:

”حضرت یہ دھلی والے ایک دو کے سوا کسی کو دھلی کا سارٹ نیکیٹ نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک جو لوگ اب دھلی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ گمشدہ دھلی کی منہدم عمارتوں کے روڑے ہیں۔ ان کے نزدیک اب ڈیڑھ ہونے دو خاندان ہی دہلوی ہیں۔ باقی سب ساڈھ سٹی کے زٹنے میں ادھر ادھر سے آئے تھے، ڈپٹی نذیر احمد کو دہلوی نہیں مانتے جن نظامی کے بارے میں ماتھے پر شکن ٹال لیتے ہیں، محمد حسین آزاد میں بھی مین بچ نکالتے ہیں اور حالی تو خیر پانی پتا ہی کے تھے۔“

مولانا مسکرائے فرمایا:

”مولوی صاحب چھوڑیے۔ آپ کیا بے مزہ کہانی لے بیٹھے ہیں۔ یہ سب خوش فکروں کی چونچیں ہیں، جانے کمن حسرتوں کو یاد کر کے طعن و طنز کے آئینے میں انگوٹیاں لیتے ہیں۔“

مولانا حبیب الرحمن بات قطع کرتے ہوئے بولے:

”حضرت وہ تو آپ کو بھی دھولی نہیں مانتے۔“

فرمایا:

”مولوی صاحب وہ ٹھیک کہتے ہیں، جس دھولی کو وہ یاد کرتے ہیں یا جس دھولی سے کبھی ان کا ناٹ تھا۔ اس دھولی کا اب تانا ہی تانا ہے بانا غائب ہو چکا ہے۔“

آپ لوگ اردو کے رنگروٹ، وہ قلم معنی کے سلاطین، زبان ان کی یا ان کے ترمیمیں کی، جو کہ خنداروں کے ساتھ کھیلا نہیں، یا جس نے میر تقی علی کی داستان گوئی کا حظ نہیں اٹھایا، مٹھو بھٹیارا کے ہاں اوچھڑی نہیں کھائی، پوسیری اور چٹنکی پراٹھا نہیں چکھا، گھمن کبانی کے ہاں پھیرا نہیں ڈالا، ملن نامی سے کھونٹیوں میں پانی نہیں اُتر دیا، چہرہ آئینہ نہیں کیا، مرزا چاچی کے بلبلوں کی پایاں نہیں دیکھیں، گننے ہمارے دالے کے ساتھ ڈنڈہ نہیں پیلے، میر ٹوڑو سے کنگو انہیں لڑایا، مرزا غزوے جوشا نہ نہیں لیا، استادان توڑو سے ڈھوک نہیں سنی اور نہ کبھی فلال مغنیہ اور فلال رقاصہ کا فن دیکھا ہے وہ بھلا اپنے دھولی ہونے کا ثبوت کیوں کر لاسکتا ہے؟ اور اس کے دھولی ہونے کی سند کہاں سے دی جاسکتی ہے؟“

مولانا کی بذلہ سنجی یا حس تلفظ اسی ڈھب کی تھی کہ بعض سوالوں کو اس انداز کے جملوں کے مسکراہٹوں کے حوالے کر دیتے تھے۔

سفر کی عادت

مولانا خلوت پسندی کی عادت راسخو کے باوجود سفری مزاج رکھتے اور سیر و فی الارض کے دلدادہ تھے۔ ابتدائی دور میں کہ ابھی سیاست میں داخل نہیں ہوئے تھے۔ وہ ہندوستان کے ہر اُس شہر میں گھومے پھرے اور پٹھرے جہاں اجتماعی علی تحریک یا کوئی اس طرز کا ادارہ تھا، اُس وقت کلکتہ، بمبئی، کھنؤ، دہلی اور انجمن حمایت اسلام بنی تو لاہور مسلمانوں کے تہذیبی مرکز تھے مولانا نے ان شہروں کا سفر اپنا معمول بنا لیا تھا۔ الہال کے زمانے میں بھی یہی شعار رہا، موسم گرما ہوتا تو مسوری، دارجلنگ یا کسی دوسرے صحت افزا مقام پر چلے جاتے۔ ۱۹۰۷ء میں بلاذ اسلامیہ کا سفر کیا۔ عراق و مصر گئے، پھر پیرس تک پہنچ کر واپس آ گئے۔ جب تک ملکی سیاست آزادی کے دروازے تک نہ پہنچی اور ہندوستان آزاد نہیں ہو گیا وہ کم آفرینی اور خلوت پسندی کے باوجود سیاحت تو نہیں لیکن سفر میں ضرور رہے۔ سارا ہندوستان، اُن کی جولاں گاہ تھا۔ اپنے زمانہ وزارت میں یورپ کے سفر کو گئے۔ راستے میں ترکی پٹھرے، وہاں کئی مجلسوں کو خطاب کیا۔

فرمایا:

”میں نے آدھا علم سفر سے حاصل کیا ہے۔ مطالعہ کی تنہائیوں نے مجھے ذہنی بالیدگی بخشی لیکن سفر کے مشاہدوں نے میری نگاہ کو وسعت دی۔ جو لوگ سفر نہیں کرتے وہ بسم اللہ کے گنبد میں رہتے ہیں۔ سفر انسان کو قوموں کی سرلشت اور ملکوں کی تاریخ کا بالواسطہ علم بخشا ہے جس طرح سائنس کے محلوں میں قحطی اشیاء کا ادراک ہوتا ہے اسی طرح سفر سے صفات انسانی کی حقیقتوں کا علم ہوتا اور مختلف اقوام کے انزجود طبائع کا پتہ چلتا ہے۔“

موسموں سے لگاؤ

مولانا کو جازے کا موسم حد درجہ عزیز تھا۔ وہ سردی پر جان دیتے تھے۔ ان کے لیے تباہ

کی صحبت، سگریٹ کے کش، غلوت کا سرد، چائے کی پیالی اور جاڑے کی ٹھنڈا مشترک حیاتیں تھے۔
غبارِ خاطر کے خطِ قرعہ، ۱۹۴۳ء میں لکھے ہیں:

”ادائلِ عمر سے میری طبیعت کا عجیب حال ہے۔ گرمی کتنی ہی معتدل ہو
مگر مجھے جلد پریشان کر دیتی ہے۔ ہمیشہ سرد موسم کا خواستگار رہتا ہوں۔
موسم کی خشکی میرے لیے زندگی کا اصلی سرمایہ ہے، سردی میں جس قدر
بھی زیادتی ہو موسم کا خُسن اور زندگی کا عیش ہے، میرے تخیل میں
عیش زندگی کا سب سے بہتر تصور کیا ہو سکتا ہے؛ جاڑے کا موسم ہو
اور جاڑا بھی قریب قریب درجہ انجماد کا۔ رات کا دقت ہو، آتش دان
میں اونچے اونچے شعلے بھڑک رہے ہوں اور میں کمرے کی ساری مسندیں
بچھوڑ کر اس کے قریب بیٹھا ہوں اور پڑھنے یا لکھنے میں مشغول ہوں، بارہا
ایسا ہوا کہ اس خیال سے کہ سردی کا زیادہ سے زیادہ احساس پیدا
کروں۔ جنوری کی راتوں میں آسمان کے نیچے بیٹھ کر صبح کی چائے پیتا رہا
اور اپنے آپ کو اسی دھوکے میں ڈالتا رہا کہ آج سردی خوب پڑ رہی
ہے، لوگ گرمیوں میں پہاڑ جاتے ہیں کہ وہاں گرمیوں کا موسم بسر کریں۔
میں نے کئی بار جاڑوں میں پہاڑوں کی راہ لی کہ وہاں جانے کا اصلی
موسم یہی ہے۔“

غبارِ خاطر کے ایک دوسرے خط میں لکھا ہے:

”سخت سردی میں اکہری شال لے کر کھلی فضا میں سونے سے جو اتھراڑ
پیدا ہوتا ہے اس کا مزہ ہی دوسرا ہے، ان لمحوں کی لذت کا احاطہ
کرنا مشکل ہے۔“

صبر و تحمل

مولانا نے ترجمان القرآن میں صبر کے جو معانی بیان کیے ہیں اس کی جو تصویر تھے۔ ان کا

وجود فی الواقع صبر و جمیل کا پیکر تھا اور تحمل (قوت برداشت) کا حال یہ تھا کہ پہاڑوں کی طرح زلزلہ باری سے بے نیاز اپنی جگہ کھڑے تھے۔ ان میں شکوہ پہاڑوں کا اور تحمل زمینوں کا تھا اور سمندروں کی طرح گہرے تھے۔ ان کی پشت میں خنجر بھونکے گئے۔ مسلمانوں نے اپنی نفرت کی واحد آماجگاہ بنالیا، لیکن زبانوں کی آوارگی پر اُن تک نہ کی۔ فرماتے ان کی غفلتوں کو طاعون چاٹ گئی اور ان کے اخلاق کو سرطان ہو گیا ہے۔ جب حقیقت کا سورج ابھرے گا اور حقائق کھل کے سامنے آئیں گے تو انھیں خود بخود معلوم ہو گا کہ سراب کا شکار ہیں، ان کے خلاف کسی نے کیا نہیں کہا، حتیٰ کہ جوشلی تھے انھوں نے بھی تحریک پاکستان کے دنوں میں پتھر اور پھول مارے، لیکن قائدِ عظمیٰ یا شیخ الاسلام جس نے جو کہا سب کچھ سنا، ہر وار سہا فرمایا تو پس اتنا کہ آندھیوں میں گرد اُڑتی اور طوفانوں میں پانی اُبھلتا ہے۔ "علی گڑھ کے طلباء نے ۱۹۴۶ء میں اسٹیشن پر ان سے جو ہشیا: سلوک کیا، پھر سری نگر میں لیگ کے بچوں نے ان کے خلاف جو طوفان اُٹھایا وہ سب ایک شہدائے ہیں تھا۔ ملک کی سیاسی جدوجہد میں ایسا کبھی نہ ہوا تھا۔ ملک تقسیم ہو گیا تو پروفیسر رشید احمد صدیقی کے الفاظ ہیں، مولانا آزاد سرسید ثانی تھے کہ یونیورسٹی کو ہندوستان کی قیامت صغریٰ کے نذرہ دارانہ الاؤ سے نکالا اور اس کا وجود بچایا اور یہ سب ان کے صبر و تحمل کی کرامات تھیں۔

اپنے بارے میں سکوت

مولانا اپنے بارے میں مہربان ہی رہے۔ کوئی سوانح نگاری کے لیے مساعی ہوتا تو خوبصورت الفاظ میں مثال دیتے۔ گو باتوں باتوں میں بسا اوقات سوانح عمری کے کئی ورق کھل جاتے لیکن اس بات سے کچھ حاصل کرنا مشکل تھا۔ تاضی عبد الغفار کا ادب میں ایک منفرد مقام تھا۔ مولانا سے ان نے خاص روابط تھے۔ وہ کئی ماہ کی یکجائی کے باوجود مولانا سے سوانح حاصل نہ کر پائے۔ ان کی کتاب "کلام آزاد" محض ایک ادبی مطالعہ ہے۔ مولانا ہر خود تن آسان تھے۔ مولانا کے سوانح لکھنے کا ارادہ نہ بنانا مانے طلب فرمایا وہ لاہور سے دہلی گئے۔ وہاں ہفتہ عشرہ ٹھہرے۔ لیکن بے نتیجہ اقرار کا خط اٹھا نہ لے سکیں۔

راقم نے سوانح عمری کے ضمن میں عرض کی کہ بعض سوالات دریافت طلب ہیں جو اب مرحمت

فرمائیں تو معلومات کی بعض تشنگیاں رفع ہو جائیں گی۔ فرمایا ٹھیک ہے لیکن ان دنوں ملکی مسائل کی وجہ سے دماغ کی مصروفیتیں بہت بڑھ گئی ہیں۔ اگلی دفعہ اس پر غور کر لیں گے اور وہ اگلی دفعہ آئی۔ یہ معاملہ ہمیں سے نہ تھا ملک بھر کے نامور اہل قلم حاضر ہوتے اور وہ سب کو طرح دے جاتے کھلا انکار نہ کرتے لیکن نتیجہ کھلا انکار ہوتا تھا۔

مخالفوں سے سلوک

فرمایا، وہ لوگ جنھیں قدرت محسن و مہمد سے نوازی ہے ان کے خلاف ضرور ہوتے ہیں لیکن ایسے حریف لائق اعتناء نہیں ہوتے۔ انھیں جواب دینے سے جواب نہ دینا ہی بہتر ہے۔ آدمی مخالفوں سے الجھ کر کچھ پاتا نہیں کھوتا ہے۔ لڑائی افراد سے نہیں نظریات سے ہوتی چاہیے جو اصولوں کے بجائے آدمیوں سے لڑتے ہیں وہ اپنے انکار و متنازع کو خود گزند پہنچاتے ہیں۔ فرمایا، مخالفوں سے ذاتیات کی جنگ میں جو میلع یا جو قبیح مزہ تو دیتی ہے مگر یہ ایک ایسا نشہ ہے جیسا بعض لوگ بھنگ پی کر سرور حاصل کرتے ایفون کھا کر سرشار ہوتے اور شیشہ شراب اٹھا کر ماورائے کائنات چلے جاتے ہیں۔ ادھر نشہ اتنا آتا بجائیاں آنے لگتی ہیں، پھر وہ دن سرعت سے آتا ہے جب محسوس ہوتا ہے کہ صحت کی دیوار گر چکی ہے اور اعضاء ساتھ نہیں دے رہے ہیں۔

مسلمانوں کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ حسنہ نسخہ شفا ہے۔ دشمنوں سے کیا سلوک ہونا چاہیے وہ سب حضور کے اسوہ حسنہ میں ہے اس کے بعد کسی مدرسے سبق لینے کی ضرورت نہیں، ان کا اتباع ہی اس مرض کا علاج ہے۔

میں نے اپنے حریفوں سے اعتناء ہی نہیں کیا۔ لوگ دین کی مسند پر بیٹھ کر راز خانہ کرتے ہیں۔ سیاست تو دنیوی چیز ہے اور اس کی مثال بے کدے کی سی ہے کہ جام ہی نہیں ٹکراتے عامے بھی اچھے ہیں۔ مخالفوں کو جواب دینے کا مطلب ہے کہ ہم نے انھیں تسلیم کر لیا اور یہ عشق مقصد کی نفی ہے۔

رفیقہ حیات

مولانا خیر الدین کے جاں نثار مریدوں میں ایک صاحب مولوی آفتاب الدین تھے، تمام ع

مرے آفس کلکتہ میں ملازم رہے۔ طبع آبادی لکھتے ہیں کہ فرشتہ صفت انسان تھے، ان کا ایک بیٹا بدرالدین اور پانچ بچیاں تھیں، جن میں سے ایک بچی ابو نصر آہ کے ساتھ بیاہی گئی۔ سب سے چھوٹی مولانا کی اہلیہ زلیخا بیگم تھیں۔ وہ پیدا ہوئیں تو والد نے مرشد کے آغوش میں ڈال دی۔ مولانا خیرالدین بچی کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ زلیخا نام رکھا۔ پھر اس بچی ہی کا چھ سال کی عمر میں مولانا ابوالکلام آزاد سے جب وہ بارہ سال کے تھے، نکاح کر دیا۔ (مرویات حمیدہ سلطان)

زلیخا کی رحلت

زلیخا نے اپنی تمام زندگی ایک آسٹریل بومی کی طرح گزاری۔ مولانا کے نفردفاتے میں شریک رہیں۔ اور خوشحالی کا دور شاہی دیکھا۔ مولانا گھر میں نہ ہوتے، فون آتے تو ریسورڈ اٹھاتیں۔ ان کے لیے سب بڑا ملق مولانا کے لیے درپے مصائب تھے، مولانا قید و بند میں ہوتے تو ان کے دل کا درد بڑھتا۔ لیکن دم در گلوبہ بند ہو کر زندگی گزارتیں۔ مولانا اگست ۱۹۴۲ء میں قید کیے گئے تو زمانہ نازک تھا۔ دوسری جنگ عظیم کی دسمتیں رنگون تک پہنچ چکی تھیں اور کلکتہ پر کسی وقت جاپانی حملے کا شدید خطرہ موجود تھا۔ ادھر کانگریسی زعماء کے متعلق کئی ایک خبریں گنت کر رہی تھیں کہ انھیں جنوبی افریقہ لے جا کر نظر بند کیا گیا ہے۔ بعض ان کے توپ دم کیے جانے کی خبریں اُڑاتے تھے۔ زلیخا کے لیے یہ تمام خبریں پریشانی کا موجب تھیں۔ پچھلے دو سال سے دق کا مرض متعاقب تھا۔ ان خبروں نے ایسا پریشان کیا کہ آہ ناریسہ اور الفی کشیدہ ہو کر رہ گئیں۔ بیماری نے جت کر دیا۔ دوا چھوٹ گئی، غذا برا نہ نام رہ گئی۔ وضعداری کا یہ حال تھا کہ تھک تھک تھا۔ لیکن کسی کو خبر نہ تھی کہ وہ دوا و غذا کی مقدارت نہیں۔ اپنے ڈاکٹروں سے ایک بات کہتیں کہ خدا کے لیے ایک مرتبہ مولانا کو دکھا دو۔ اس اذیت و کرب میں ۱۹ اپریل ۱۹۴۳ء کو بیاتہ عمر ریز ہو گیا اور مولانا کی یاد ساتھ لے کر ہمیشہ کے لیے ابد کی نیند سو گئیں۔

مولانا کی وفات

مولانا آزاد محض سیاست وال ہوتے تو کم تھا حالات سے سمجھتے کر لیتے لیکن شدید احساسات انسان تھے۔ اپنے دور کے سب سے بڑے ادیب، ایک عصری خطیب، ایک عظیم مفکر اور عالم تعمیر۔ ان

لوگوں میں سے نہیں تھے جو اپنے لیے سوچتے ہیں۔ وہ انسان کے مستقبل پر سوچتے تھے۔ انھیں غلام ہندوؤں نے پیدا کیا اور آزاد ہندوستان کے لیے جی رہے تھے۔ ایک عمر آزادی کی جدوجہد میں بسر کی اور جب ہندوستان آزاد ہوا تو اس کا نقشہ ان کی منشا کے مطابق نہ تھا۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ ان کے سامنے خون کا ایک سمندر ہے اور اس کے کنارے پر کھڑے ہیں۔ ان کا دل بیگانوں سے کہیں زیادہ بیگانوں کے چرکوں سے مجروح تھا۔ انھیں مسلمانوں نے ساہا سال اپنی زبان و رازیوں سے زخم لگائے اور وہ ان تمام حادثوں کو اپنے دل پر گزاتے رہے۔ المختصر آزادی کے بعد بھی سامنے دس سال کی مسافت میں ان کے لیے جان لیوا ہو گئے۔ ۱۹ فروری ۱۹۵۸ء کو آل انڈیا ریڈیو نے ہندو کی مولانا آزاد علیل ہو گئے ہیں۔ اس رات کا مینہ سے فارغ ہو کر آئے تو بتائیں تھے کسی مرض کا شائبہ نہ تھا۔ حسب معمول صبح سویرے اٹھے اور غسل خانے میں گئے۔ ایک ایک فالج نے حملہ کیا اور اس کا شکار ہو گئے۔ پنڈت جواہر لال اور رادھا کرشنن فوراً پہنچے۔ ڈاکٹر بل کی ڈارنگ گئی۔ مولانا بے ہوشی کے عالم میں تھے۔ ڈاکٹروں نے کہا کہ ۴۸ گھنٹے گزرنے کے بعد وہ اسے دے سکیں گے کہ مولانا خطرے سے باہر ہیں یا خطرے میں ہیں۔ ادھر آل انڈیا ریڈیو کے اعلانات نے بڑے بڑے میں تشویش پیدا کر دی اور یہ تاثر عام ہو گیا کہ مولانا کی حالت خطرے سے خالی نہیں ہے۔ کوئی ریڈیو پر کان لگائے بیٹھا اور مضطرب تھا۔ مولانا کے بنگلے میں ڈاکٹر راجندر پرشاد صدر جمہوریہ ہند، پنڈت جواہر لال نہرو وزیر اعظم، مرکزی کا مینہ کے ارکان، بعض صوبائی وزراء اعلیٰ اور اکابر عوام کے علاوہ ہزار ہا انسان جمع ہو گئے۔ سبھی پریشان تھے۔ ۲۱ فروری کو موت کا خدشہ یقینی ہو گیا۔ کئی سے حواس قائم نہ تھے۔ پنڈت جواہر لال نہرو دفعتاً سمیت انکبار چہرے سے پھر رہے تھے۔ ہر کوئی خزانہ مال کی تصویر تھا۔ ہندوستان بھر کی مختلف شخصیتیں آچکی تھیں۔ جب شام ہوئی تو ہر امید ٹوٹ گئی۔ غنائے وقت سے قرآن خوانی شروع ہو گئی۔ مولانا حفظ الرحمن سید ہاروی، مولانا محمد میاں، مفتی عتیق الرحمن سید صبیح الحسن، مولانا شاہد فاخری اور میسوں علماء حفاظ، کلام الہی میں مشغول تھے۔ آخر ایک بے شب سورہ یسین کی تلاوت شروع ہو گئی اور ۲۲ فروری کو سواد دہ بجے شب مولانا کی روح تضرع

عنصری سے پرواز کر گئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون ♦♦

مولانا آزاد اور البیرونی

ابو سلمان شاہ جہانپوری

مولانا کے سوانح علمی کا ایک ورق

اپنی وفات سے پانچ برس پہلے یکم فروری ۱۹۵۳ء کو مولانا ابوالکلام آزاد نے نیشنل لائبریری،
 لکھنؤ کا افتتاح کرتے ہوئے جو تقریر فرمائی تھی وہ محض رسمی افتتاحی تقریر نہ تھی بلکہ اس میں مولانا
 نے اپنے علمی سوانح کا ایک ورق بھی اہل علم کے سامنے پیش کر دیا تھا۔ مولانا نے فرمایا تھا:

”جب نیشنل لائبریری کی کونسل نے مجھے دعوت دی کہ میں لائبریری کی نئی

عمارت میں اس کا افتتاح کروں تو میرے حافطے میں قدرتی طور پر اب سے

اڑتالیس سال پہلے کے ایک واقعے کی یاد تازہ ہو گئی، جب میں پہلی بار

اس لائبریری میں داخل ہوا تھا۔ یہ ۱۹۰۴ء کا واقعہ ہے۔ اُس وقت میں

صرف سولہ برس کا ایک لڑکا تھا۔ میری تعلیم ختم ہو چکی تھی اور تدبیر

تعلیمی نظام کی روایت کے مطابق مشق اور استعداد بہم پہنچانے کے لیے

مختلف مضامین کے طلباء کی ایک جماعت کو میں نے پڑھانا شروع کر دیا

تھا۔ مجھے معلوم ہوا تھا کہ لائبریری کے بہار لکیشن میں البیرونی کی شہور

تعنیت القانون کا ایک نادر مخطوطہ ہے۔ یہ سب کچھ میں نے اپنے ایک دوست

مرزا فضل الدین احمد کے ساتھ، جنہوں نے بعد میں میری کتاب تذکرہ شائع کی تھی، یہاں آیا تھا۔ آپ کو یاد ہو گا اُس وقت یہ لاہوری "ایمیریل لاہوری" کے نام سے مشہور تھی اور مشکاف ہال میں قائم تھی۔

لاہوری سے استفادے کے لیے پہلے ایک اجازت نامہ حاصل کرنا پڑتا تھا۔ مرزا فضل الدین اپنے لیے یہ اجازت نامہ حاصل کر چکے تھے۔ لیکن جب انہوں نے میرے لیے یہ اجازت نامہ حاصل کرنا چاہا تو لاہوری اسسٹنٹ نے مجھے بڑے غور سے دیکھا اور میری عمر دریافت کی۔ میں نے کہا میری عمر تقریباً سولہ برس ہے۔ یہ سن کر اس نے مجھے اجازت نامہ دینے سے انکار کر دیا اور کہا اٹھارہ برس سے کم عمر کے کسی لڑکے کو اجازت نامہ نہیں مل سکتا۔

مرزا فضل الدین نے ہر چند اسے مطمئن کرنا چاہا اور کہا کہ اگرچہ ان کی عمر یہی ہے، لیکن یہ منطق، فلسفہ اور فقہ کے ایک استاد ہیں۔ اس لیے انہیں لاہوری سے استفادے کی اجازت ملنی چاہیے۔ اور اگر اٹھارہ برس سے کم عمر کے کسی نوجوان کے لیے لاہوری سے استفادے کی اجازت نہیں ہے تو انہیں اس قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیا جانا چاہیے۔ میں نے لاہوری اسسٹنٹ کو دیکھا اور محسوس کیا کہ وہ اس بیان کی صحت تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ لاہوری میں داخلے کی یہ میری پہلی کوشش تھی جسے ناکامی کا سامنا کرنا پڑا تھا اور میں مایوس ہو کر لوٹ گیا تھا۔

چند سال کے بعد جب میرے ایک فاضل دوست ہری ناتھ دے لاہوری میں ہوئے تو میرے لیے اس لاہوری سے استفادے کی رکاوٹ دور ہو گئی اور میں نے اس لاہوری کے علمی ذخیرے سے بہت استفادہ کیا۔ مجھے نہیں معلوم کہ وہ قاعدہ بعد میں رہا یا نہیں، لیکن میرے لیے اس

لابُری کی نہ صرف ناد رکتابوں بلکہ بہت قیمتی غلوٹوں کے حصول میں بھی کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہی۔ میں جب تک کسی چیز کو اپنے پاس رکھنا چاہتا، رکھتا اور جو چاہتا نقل کر لیتا۔ میں بہت خوش ہوں کہ مجھے اس لابُری کے افتتاح کا اعزاز حاصل ہوا ہے اور اس کے دروازے جواب سے اڑتالیس سال پہلے میرے لیے بند تھے، علم و ادب کے تمام شائقین کے لیے کھول دیے جا رہے ہیں۔“

البیرونی سے مولانا کی دلچسپی

مولانا کے اس بیان سے قومی کتب خانہ کلکتہ کی تاریخ پر بھی روشنی پڑتی ہے اور نہ صرف مولانا کے علمی سوانح کا ایک ورق ہمارے مطالعے میں آتا ہے بلکہ البیرونی سے مولانا کی دلچسپی کی ابتدائی تاریخ کا سراغ بھی مل جاتا ہے۔ اب اس مقالے (البیرونی اور جغرافیہ عالم) سے مولانا کے ابتدائی ذوق کی تاریخ پر مزید روشنی پڑتی ہے اور بعض نئی باتیں بھی علم میں آتی ہیں جن سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ البیرونی سے مولانا کی دلچسپی برائے نام ہی نہ تھی بلکہ البیرونی کی زندگی کے اہم واقعات، جغرافیہ سے اس کے ذوق و انہماک، اس کی سیرت اور ذہن و دماغ کے خصائص اور اس کے خاص میدان میں متقدمین اور متاخرین میں اس کے امتیازات پر ان کی گہری نظر تھی۔ مولانا نے اس مقالے میں ان مباحث پر روشنی ڈالی ہے۔

القانون کا نسخہ کلکتہ

مقالے کے شروع ہی میں ایک طویل بحث القانون کے مختلف نسخوں کے باب میں ہے۔ یہ وہ نسخے ہیں جو زکی ولیدی توفان کے مطالعے میں آئے تھے۔ ان میں سے جامع بایزید کے کتب خانے دہلویں آخندی کے نسخے کی صحت سب سے زیادہ نمایاں تھی۔ اس بے زکی ولیدی نے صحیح و ترتیب کے لیے اسی کو بنیاد بنایا۔ لیکن مولانا کی نظر سے امپیریل لابُری کلکتہ کا نسخہ گزرا تھا۔ اس لیے مولانا کے قلم سے زیادہ تفصیل اسی کے ضمن میں ملتی ہے۔ مولانا نے اس نسخے کی جہاں نوردی کی پوری

تاریخ بھی بیان کر دی ہے۔ مولانا لکھتے ہیں :

”ہندوستان کے کتب خانوں میں بھی اس کے دو نسخے پائے گئے ہیں۔ ایک اسپیرل لائبریری کلکتہ میں ہے۔ دوسرا بمبئی کی لائبریری لائبریری میں ہے۔ اسپیرل لائبریری کے نسخے کی تاریخ دلچسپی سے خالی نہیں۔ یہ نسخہ ۵۶۲ھ میں ایک شخص ابوالفتح بن محمد بن ہبہ اللہ نے کئی دوسرے نسخے سے نقل کیا تھا۔۔۔ ۸۱۸ھ میں یہ نسخہ ایک شخص ابوہد بن اسعد بن ہرام البیہقی کی ملکیت میں آیا۔۔۔ ابوہد بن اسعد کے بعد یہ نسخہ مختلف شخصوں کے قبضے میں آیا اور انہوں نے اپنی اپنی ہرہری اس پر ثبت کیں، لیکن اب یہ ہرہری پڑھی نہیں جاتیں کیونکہ کسی شخص نے انہیں کوشش کر کے مٹا دیا ہے۔ پھر آخری صفحہ میں دو ہرہری صاف صاف نمایاں ہوتی ہیں۔ ان دونوں میں ایک ہی نام دلچ ہے ”فاضل خاں بندہ شاہجہاں“ ان مہروں سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہجہاں کے عہد میں یہ نسخہ فاضل خاں کے پاس تھا۔ چونکہ اس فاضل خاں کے حالات سے ہم بے خبر نہیں ہیں، اس لیے اس منزل پر پہنچ کر اس کے درود ہند کا صحیح زمانہ متعین کر لیا جاسکتا ہے۔“

فاضل خاں امرائے عہد میں ایک غیر معمولی دماغ کا شخص تھا اور یہ بات چونکہ مولانا کے خاص ذوق کی تھی، اس لیے مولانا نے اس کے فضائل کا تذکرہ تقریباً ایک صفحہ میں بہت شوق سے کیا ہے۔ یہاں صرف چند سطریں نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں :

”فاضل خاں کا نام علاء الملک قونی تھا۔ یہ شاہجہاں کے جلوس کے ساتویں سال ایران سے ہندوستان آیا اور اپنے فضل و کمال کی وجہ سے بہت جلد شہرت حاصل کر لی۔۔۔۔۔ صاحب آثار الامراء نے اس کے حالات میں لکھا ہے کہ فنون حکمت طبیعی میں یتیم و فرنگار تھا۔ خصوصاً علم ہست و نجوم میں اپنا جواب نہیں رکھتا تھا۔۔۔ نخل خاں

لاؤ لہذا تھا، لیکن اس کے بعض رشتے دار فرخ سیر کے عہد تک مختلف عہدوں پر متنازع رہے۔ آخری منصب دار ملا خیا، الدین تھا جس نے فرخ سیر کے عزل کے بعد انتقال کیا۔ بہت ممکن ہے اسی عہد میں اس کا کتب خانہ منتشر ہوا ہو۔

فاضل خاں کے خاندان کے قبضے سے نکل کر یہ کتاب مولوی صد الدین احمد کے قبضے میں آئی۔ مولوی صدر الدین بہار ضلع بردوان (بنگلہ) کے رہنے والے تھے اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی خدمت میں علوم و رسمہ کی تکمیل کی تھی۔ ۱۹۰۳ء میں جب لارڈ کرزن نے اپنا خاندانی لائبریری قائم کی تو ان کے خاندان کے بعض ارکان نے اپنا خاندانی کتب خانہ گورنمنٹ کے حوالے کر دیا کہ لائبریری کی ایک شاخ کی صورت میں قائم رکھا جائے۔ چنانچہ اس طرح یہ نسخہ اپیریل لائبریری کے قبضے میں آ گیا۔ ان دنوں کی طرح کتابوں کی زندگیوں کی بھی سرگزشتیں ہوتی ہیں۔ آٹھ صدیوں کی جہاں نور دی کے بعد یہ کتاب اب کلکتہ کی ایک عمارت میں مقیم ہے۔

اقبالؔ کے نسخہ کلکتہ کی جہاں نور دی کی سرگزشت سنانے کے بعد اس کی صحت کے بارے میں مولانا نے خالص تحقّاق انداز میں یہ فیصلہ بھی سُنا دیا ہے:

”یہ نسخہ عرصے تک میرے مطالعے میں رہا ہے۔ عربی عبارت کی عام اغلاط اس میں کم ہیں، لیکن جہاں ہندوستانی ناموں کی تصنیف اور علمی مصطلحات و اعلام کے خط و تفسیر کا تعلق ہے، یہ نسخہ بھی یورپ کے نسخوں کی طرح ناقابلِ اعتماد ہے۔“

آگے چل کر کبھی کبھی مقامات پر مولانا نے اس قسم کے اشارات کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ مولانا کے مطالعے میں رہا تھا اور اس کے خصائص پر مولانا کی نظر تھی۔ ایک مقام پر تو مولانا نے اس کے زیر مطالعہ آنے کا سال بھی بتا دیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

”ڈاکٹر اڈورڈ سٹاؤن نے کتاب الہند کی ایک تصریح سے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ البیرونی کی حدود سیاحت ہندوستان میں ملتان اور لاہور سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ چنانچہ اس وقت سے یہ بات بطور ایک مسلمہ واقعہ کے تسلیم کر لی گئی ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ البیرونی نے ہندوستان میں صرف ملتان اور لاہور کو دیکھا تھا لیکن ۱۹۰۶ء میں جب مجھے القانون المسعودی کے نسخہ ”اپیریٹ لائبریری کلکتہ“ کے مطالعے کا موقع ملا تو میں نے محسوس کیا کہ یہ رائے نظر ثانی کی محتاج ہے۔ اب تو گان آفندی کے اس مجرمے کے مطالعے کے بعد میں وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ البیرونی کی سیاحت ہند کا دائرہ صرف پنجاب ہی میں محدود نہ تھا۔“

اس کے بعد مولانا نے القانون کے حوالے سے البیرونی کی سیاحت ہند کے دائرے کو لاہور و ملتان سے کشمیر اور سندھ کے ساحل سمندر کے ایک مقام تک وسیع کر دیا۔ صنفۃ العمورہ میں البیرونی کی الصیدۃ کا ایک اقتباس دیکھ کر انھیں خاص طور پر خوشی ہوئی کہ اس سے سندھ کے سفر کا ثبوت مل جاتا ہے۔ البتہ یہ عقدہ الصیدۃ کا حال بھی کھولنے میں ناکام رہا کہ سندھ میں ساحل سمندر پر وہ کون سا مقام تھا جہاں البیرونی نے ایک خاص رصدی عمل انجام دیا تھا۔ البتہ اس کی سیاحت ہند کا زمانہ پوری طرح تاریخ کی روشنی میں آ جاتا ہے۔ یہ سیاحت اس نے ۴۱۰ھ کے بعد کی تھی اور تقریباً نو سو برس تک وہ پنجاب، کشمیر اور سندھ میں اپنے علمی مشاغل و تجارت میں مصروف رہا۔

مولانا کی ہمہ جہت شخصیت

مولانا آزاد کے اس مقالے کے مطالعے سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ صرف زکی ولیدی کی کتاب پڑھ لینے سے مولانا کو البیرونی کے مطالعے کا حقوق پیدا نہیں ہو گیا تھا بلکہ ۱۹۰۴ء یا اس سے بھی پہلے سے مولانا کے مطالعہ و نظر کا یہ موضوع تھا اور البیرونی پر اس وقت تک ہندوستان میں جو کام ہوا تھا اس پر مولانا کی نظر تھی۔

اس کتاب میں مولانا کی ہر جہت علمی شخصیت کے متعدد پہلو اور سائنٹیفک مطالعے کی بے شمار

نالیں ملتی ہیں۔ البیرونی کی متنوع شخصیت، اس کی دماغی سیرت اور اس کی علمی تحقیقات اور کارناموں پر یہ دلفریب مقالہ کوئی ایسا شخص ہی لکھ سکتا تھا جس کا مطالعہ مذہبیات اور عربی ادب سے بڑھ کر تاریخ، جغرافیہ، نجوم، ہیئت اور ریاضی کے علوم اور ان کی تاریخ تک وسیع ہو۔ یہ مقالہ ایک ایسے جامع دماغ کی مثال بھی پیش کرتا ہے جو مطالب کے اخذ و ترتیب ہی کی عمدہ قابلیت نہیں رکھتا بلکہ وہ بے مثال حافظہ کا مالک بھی ہے۔ اس مقالے کے مطالعے سے مولف کے ذہن اور اس کے انداز فکر کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ مختلف علمی و عملی مسائل میں مولانا کا دماغ کس طرح سائنٹیفک انداز میں کام کرتا تھا۔ مولانا کے اس سائنٹیفک مطالعے نے ان کے ذہن کی تعمیر میں حصہ لیا تھا۔ ان کا ذہن حقائق و دقائق اور اصول و قواعد کا ایسا نوگر ہو گیا تھا کہ انسانی ذہن کے وہ افکار و ادہام اور دماغ کے وہ ظن و تخمین جو لوگوں کو غلط روی اختیار کرنے اور اضطراب کے بستر پر ٹپانے کے لیے کافی ہوتے ہیں، مولانا کے ذہن میں معمولی سا ارتعاش بھی نہ پیدا کر سکتے تھے۔ یہ خوبی مولانا کے فکر اور صحت میں ہر جگہ دیکھی جاسکتی ہے۔

البیرونی کا علمی مقام

مولانا آزاد نے اس کتاب میں البیرونی کے کام کی خوب داد دی ہے اور جغرافیہ و ہیئت کے علمائے مصر و متقدمین میں بلکہ معاصرین اور متاخرین میں بھی اس کے امتیاز کو نمایاں کیا ہے اور اس کے کام کو ایک غیر معمولی عالم و محقق کے کام سے تعبیر کیا ہے لیکن وہ اس کی جس خوبی سے بہت زیادہ متاثر ہیں وہ اس کا انداز فکر و تحقیق ہے۔ مولانا اس کی تحقیقات سے زیادہ اس کی دماغی سیرت کے مداح ہیں۔ انھوں نے اس کے نتائج تحقیق سے کسی جگہ اختلاف کیا ہے لیکن اس کی دماغی خوبی اور اس کی سائنٹیفک اپروچ کے بیان میں وہ ہر جگہ رطب اللسان ہیں۔ اس کتاب میں متعدد مقامات پر انھوں نے اس کی اعلیٰ دماغی کی خوب خوب تحسین کی ہے۔ ایک جگہ اس کے دماغی خصائص کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے کہ وہ ایک محقق اور مجتہد تھا۔ اس کو قدما کی تحقیقات کو نقل کر دینے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ خود اپنی ذاتی تحقیق و کاوش سے جغرافیہ کے فن کو از سر نو مدون کر دیا (ص ۴۴) ایک اور جگہ لکھا ہے کہ اس نے وسط ایشیا، افغانستان، چین اور ہندوستان کے بارے میں تفصیلی معلومات ہتیا کیں

اور ہر اہم مقام کی نسبت سائنٹیفک طریقے سے جس قدر رصدی تحقیقات کی جاسکتی تھیں، وہ سب انجام دیں۔ ایک مقام پر "البیرونی کا علمی کارنامہ" کے عنوان سے اس کی خدمات، ان کی نوعیت اور خصائص پر وفودار روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے البیرونی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ قرار دی ہے کہ اپنی تحقیقات کے ہر گوشے میں وہ ایک خالص سائنٹیفک معیار نظر سے ہر بات کو توتہ ہے اور کسی دوسرے غیر علمی عنصر کا اثر قبول کرنے سے قطعاً منکر ہے۔ اس نے ہر طرح کی دہم پرستیوں اور مذہبی زود اعتمادیوں کے خیالات سے جغرافیائی معلومات کو یک ظلم پاک کر دیا (ص ۶۴)۔ آگے چل کر البیرونی کی اس خصوصیت پر انھوں نے مزید روشنی ان الفاظ میں ڈالی ہے:

"البیرونی فن جغرافیہ کے ازمندہ وسطیٰ کی تاریخ میں پہلا شخص ہے جس نے قدار کے یہ تمام تفالض صحت نظر کے ساتھ معلوم کیے اور پھر صحت رصد مشاہدہ کے ساتھ انھیں دور کر کے جغرافیہ کو ٹھوس سائنٹیفک بنیادوں پر جابایا۔ اسے قدار سے جو کچھ ملا تھا وہ شکوک و اختلافات سے آلودہ تھا اور تخمین و قیاس کی پابندیوں سے قدام قدم پر رکاوٹیں حامل ہو گئی تھیں۔ اس نے اپنے بعد کے زمانے کے لیے جو کچھ چھوڑا وہ صرف اختلافات و شکوک کی آلودگیوں سے پاک ہو چکا تھا بلکہ تخمین و قیاسات کی پابندیوں سے بھی آزاد تھا۔ خالص عقلی نظر و استدلال اور بے میل رصد مشاہدہ اس کی تمام جغرافیائی سرگرمیوں کا غیر متزلزل معیار عمل رہا اور یہی اس کے علمی کارناموں کی اہلی خصوصیت

ہے۔ (ص ۷۲)

مولانا کو اس راہ کی مشکلات کا بھی اندازہ تھا چنانچہ آگے چل کر مولانا نے جہاں موجودہ زمانے اور البیرونی کے رصد مشاہدے کے مطابق مختلف شہروں کے عرض و اطوال کے فرق کی نشان دہی کی ہے اور بتایا ہے کہ اس نے غزنی، کابل، جلال آباد، لغمان، پشاور، دے ہند، جہلم، قلعہ نندنہ، لغمان، سیال کوٹ وغیرہ کے جو عرض و اطوال تحریر کیے ہیں، ان میں اور موجودہ زمانے کی تحقیقات و تعینات میں بہت تھوڑے درجوں کا فرق ہے۔ اس فرق کے لیے مولانا نے البیرونی کا

دفاع کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ تمام عروض و اطوال اس کے ذاتی رصد و مشاہدے کا نتیجہ نہیں ہو سکتے۔ اس نے ہندوستان کے راویوں اور سیاحوں کے بیانات کو لیا ہوگا اور بلاشبہ اس کے سائنٹیفک دماغ روایتوں کی جانچ پڑتال میں کمی نہیں کی ہوگی لیکن معاملے کی نوعیت ایسی تھی کہ بغیر ذاتی رصد و مشاہدے کے حقیقت حال کا علم حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ کتاب الہند میں خود کہتا ہے کہ ہندوستان کے راویوں اور سیاحوں کے بیانات سے حقیقت حال کا علم حاصل کرنا نہایت درجہ دشوار ہے۔ ان کے بیانات طرح طرح کی غلط فہمیوں، وہم پرستیوں اور مبالغہ آرائیوں میں ڈوبے ہوئے ہیں اور سامع کے لیے یہ فیصلہ کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ روایت کا کتنا حصہ ادھام و خرافات پر مبنی ہے اور کتنا حقائق نفس الامری پر۔ (ص ۸۷)

یہ بات چونکہ مولانا کے خاص ذوق کی تھی اس لیے انھوں نے بار بار اور اسلوب بدل بدل اسے بیان کیا ہے۔ "ابیرونی کی دماغی سیرت" کے عنوان سے ایک مستقل باب میں اس بحث کو چھیڑ دیا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

"ابیرونی کی زندگی کی سب سے نمایاں خصوصیت اس کا بے لاگ علمی یعنی سائنٹیفک دماغ ہے۔ اس کی یہ خصوصیت ہر جگہ اس کے ساتھ آتی ہے۔ کوئی دینی عقیدہ، کوئی قوی روایت، کوئی تاریخی مسئلہ اس کی اس خصوصیت کو متاثر نہیں کر سکتا۔ اس کی عقلیت بے لچک، بے دماغ اور ناممکن التفسیر ہے۔" (ص ۱۰۵)

مولانا نے ابیرونی کی اس خصوصیت کو ثابت کرنے کے لیے کتاب الصدنہ اور الجمہار فی معرفۃ الجواہر سے متعدد مثالیں پیش کی ہیں۔ آخر میں ایک ماہر طبیعیات منصور بن طلحہ کے بارے میں اس کا ایک بیان نقل کیا ہے اور اس پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

"صرف ہی ایک مثال اس کے لیے کافی ہے کہ ابیرونی کا دماغ اپنے علمی فیصلوں میں کس درجہ غما م تھا اور کس طرح ہر معاملے کو بے لاگ علمی اور خاص عقلی نقطہ نگاہ سے دیکھنے کا عادی ہو گیا تھا۔" (ص ۱۱۱)

ابیرونی کا امتیاز

مولانا نے ابیرونی کے امتیاز اور عظمت علمی کو اس طرح بھی نمایاں کیا ہے کہ محققین ماقبل

بطلموس (ف ۷۰، م ۱۳۷) الاصطروی الادریسی () مہدائی () ابن خردادبہ

(۹۱۲-۸۲۶) اور محققین مابعد الیاقوت (ابو عبد اللہ شہاب الدین۔ پ ۵۵۷، طوسی (نصیر الدین

۷۴۰-۱۲۰۱) فردوسی (زکریا بن محمد، ۸۳-۱۲۰۴) ابوالفرا (۱۳۳۱-۱۲۷۳) الفیہیک (۱۳۹۱-۱۳۹۳)

توشچی () وغیرہ کے کاموں اور کارناموں سے موازنہ کر کے ابیرونی کی سائنٹیفک ریسرچ اور

اس کے کاموں کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور بعض دوسرے علوم کے تخصصین کی شائیں و بے کر ابیرونی کی

محققانہ اور مجتہدانہ نظر و بصیرت کا نقش اجاگر کیا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے ابوالنصر فارابی (۹۵۰-۸۵۰)

ابن رشد (۴۸۰-۱۱۲۶) کی خاص طور پر مثال دی ہے کہ جس طرح یونانی تراجم کی نظرائی فارابی نے کی اور

ابن رشد نے ارسطو کے مقالات کی شرحیں لکھ کر ان کے مطالب واضح کیے اور یونانی طب کو منقح اور مہذب

کر کے اپنی کتاب القانون کو ازمنہ و سنی کے درس و تدریس کے لیے پیش کر دیا، اسی طرح ہندی معلوم کی

اصلاح و تہذیب کے لیے بھی ایک فارابی اور ابن رشد کی جگہ خالی رہ گئی تھی۔ یہ کارنامہ ابیرونی نے انجام

دیا۔ مولانا لکھتے ہیں:

”اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو ابیرونی کی شخصیت میں اس عہد کی یہ

علمی روح پوری طرح نمایاں ہوئی تھی اور وہ بجا طور پر الفارابی اور

ابن رشد کی صف میں جگہ پانے کی مستحق ہے جس طرح ان دونوں

نے یونانی فلسفے کے تراجم کی تصحیح کا کام انجام دیا تھا، اسی طرح ابیرونی نے

علم ہیئت اور جغرافیہ کی از سر نو تصحیح و تہذیب کی اور ہندوستانی علوم

کو نئے سرے سے عربی میں مدون کیا لیکن ابیرونی اس صف میں نمایاں

ہونے کے ساتھ اپنی ایک بلند تر جگہ بھی رکھتا ہے۔ ابوالنصر فارابی اور

ابن رشد دونوں اس زبان سے ناواقف تھے جس زبان کے فلسفے کی تصحیح

و ترمیم، منقول، جو، ترجمہ انھوں نے کیا، اہم و اعلیٰ کے تمام تراجم پر

کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تصحیح محل تصحیح نہ ہو سکی اور بعض غلط فہمیاں جو
 جوہد تراجم کے ابتدائی دور سے پیدا ہوئی تھیں، آخر تک دور نہ ہو سکیں
 ... لیکن البیرونی نے نظر تحقیق کی بالکل دوسری راہ اختیار کی۔ اس نے
 جن علوم کو اپنا موضوع نظر قرار دیا، انھیں خود ان کی زبانوں میں پڑھنے
 کی کوشش کی۔ ہندوستان کے علوم کی اس نے جس قدر تحقیقات کی مسکرت
 کی تحصیل کے بعد کی۔ فارسی، خوارزمی اور جہانی زبانیں اس کے لیے بجز
 مادری زبانوں کے تھیں۔ اس لیے قدیم ایرانی تاریخ وینس کی تحقیقات
 میں اسے کسی درمیانی وسیلے کا منت پذیر نہیں ہونا پڑا۔ جہاں تک سریانی
 اور یونانی زبانوں کا تعلق ہے، گو کوئی براہ راست تفریح ہمیں نہیں ملی
 ہے لیکن الآثار الباقیہ میں اس نے اپنی تحقیقات کا جس پیرائے میں
 ذکر کیا ہے، اس سے ترشح ہوتا ہے کہ وہ غالباً ان دونوں زبانوں سے
 ناواقف نہ تھا۔ عبرانی زبان سے اس کی ذاتی واقفیت کی تصریح خود اس
 کے قلم سے نکلی ہوئی ہمیں مل گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو شخص مسکرت یونانی
 سریانی، فارسی اور عبرانی زبانوں سے براہ راست واقفیت رکھتا ہو، اس
 کی علمی حیثیت کے مقابلے میں الفارابی، بوعلی سینا اور ابن رشد وغیرہم کو
 لانا کسی طرح موزوں نہیں ہو سکتا۔ ان اکابر کا علمی پایہ کتنا ہی بلند
 ہوتا تاہم ان کا علمی سرمایہ عربی مترجموں کے رحم پر تھا۔ وہ براہ راست
 نظر و تحقیق کا کوئی ذریعہ نہیں رکھتے تھے۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے
 تو اس میں کوئی مشبہ نہیں کہ عربی کی پوری علمی تاریخ میں البیرونی کا مقام
 یک قلم منفرد نظر آتا ہے۔ (ص ۱۶۵، ۱۶۴)

البیرونی کے بعض تسامحات

مولانا نے اس مقالے میں البیرونی کی صرف تعریف ہی نہیں کی بلکہ اس کے بعض تسامحات پر بھی

روشنی ڈالی ہے۔ لیکن اس باب میں انھوں نے ابیرونی کی مفہوری کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ اس کی مفہوری کی اصل وجہ ہندوستان میں پھیلے ہوئے ان توہمات اور خرافات کو قرار دیا ہے جنھوں نے مسلمات کا درجہ حاصل کر لیا تھا۔ ان کے علاوہ سیر و سیاحت کی مشکلات اور رسد و منادے کے وسائل کی کمی یا بعض قیاسات کو بھی قرار دیا ہے۔ مثلاً سیلون کے قبتہ الارض ہونے کے بارے میں پھیلی ہوئی غلط فہمی میں ابیرونی کے مبتلا ہو جانے کا ذکر کیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں،

”عربی میں چونکہ فلکیات کے مباحث پہلے پہل ہندی علم ہیئت کے دروائے سے آئے تھے اور دوسری صدی ہجری میں موسیٰ بن محمد الفوارزمی نے برم گیت کی تصحیحات کے مطابق علم ہیئت کے مباحث ترتیب دیے تھے۔ اس لیے یہ غلط فہمی عربوں میں بھی پھیل گئی اور انھوں نے سیلون کو قبتہ الارض کے نام سے پکارنا شروع کر دیا۔ ابیرونی نے اگرچہ سیلون کے قبتہ الارض ہونے میں شبہ ظاہر کیا ہے اور اس بارے میں جو توہمات ہندوستان میں پھیلے ہوئے تھے انھیں خرافات سے تعبیر کیا ہے تاہم حساب کی اصلی غلطی پر وہ بھی متنبہ نہ ہو سکا کیونکہ اس زمانے میں سیر و سیاحت کے وسائل اور دوسری اعمال کے طریقے اس درجہ محدود تھے کہ اس طرح کی غلطیوں درستگی آسانی نہیں کی جاسکتی تھی“ (ص ۷۹)

مولانا نے ابیرونی کے طول بلد اور عرض بلد کے بعض تسامحات کی نشان دہی بھی کی ہے لیکن اس کا سبب بھی بتا دیا ہے:

”ایک بڑی دشواری اسے یہ پیش آئی کہ ہندوستان کے شہروں کی باہمی مسافت کی نسبت راویوں کے بیانات بے حد مختلف تھے اور جرح تطبیق کا کوئی قابل وثوق ذریعہ موجود نہ تھا۔۔۔ اس صورت حال کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ طرح طرح کی غلطیاں حساب میں سرایت کر جائیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی غیر معمولی کوشش و احتیاط بھی اسے صورت حال کے قدرتی نقائص سے نہ بچا سکی اور مباحث کے اندازوں میں غلطیاں واقع

ہوئیں۔ مثلاً موجودہ پٹنہ تقریباً اسی محل پر واقع ہے جہاں قدیم مہد کا
 پاٹلی پتہ آباد تھا۔ پٹنہ کا طول بلد ۵۸-۱۳ اور عرض بلد ۲۵-۳۷ ہے۔
 البیرونی پاٹلی پتہ کا طول بلد ۱۰۸-۲۰ لکھتا ہے اور عرض ۳۲-۳۰ صفا
 معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں جو روایتیں اس تک پہنچی تھیں وہ
 اصلیت کو صحت کے ساتھ واضح نہیں کرتی تھیں۔ اس نے بنارس سے
 پاٹلی پتہ تک کا فاصلہ بیس فرسخ عربی قرار دیا ہے اور بنارس سے اسے
 دہرب میں چٹا ہوا تصور کیا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باقی صحت سے دور ہیں۔
 ایسا ہی فرق گنگا ساگر کے محل وقوع میں بھی پڑ گیا۔ کیونکہ صحیح فاصلہ اور
 صحیح جہت اس کے علم میں نہ آ سکی۔ (ص ۸۷)

البیرونی کے تصامعات کے سلسلے میں مولانا نے سیلون کے بارے میں کتاب الہند باب ۳۰
 کی مثال دی ہے کہ اس وقت تک ہندوستان کے لوگوں کے دماغوں میں پرانوں اور رمانوں کی
 کہانیوں نے ایسا رونق حاصل کر لیا تھا کہ نہ صرف عام لوگوں کا بلکہ پندتوں تک کا عام خیال یہی تھا کہ
 لٹکان میں مغربیت بستے ہیں اور انسان کا دہاں جا کر زندہ واپس آنا بہت دشوار ہے۔ اس وقت تک عرب
 زبانوں کے قدام بھی سیلون کی سیر و سیاحت سے آشنا نہ ہوئے تھے۔ وہ اسے شنگل دیپ کے نام سے
 پہچانتے تھے اور اس کے ساحل سے گزرتے ہوئے ساحلی مقامات کی بعض پیداوار بھی حاصل کر لیتے تھے
 لیکن وہاں کے لوگوں سے راہ و رسم پیدا کرنے کی کوئی صورت اس وقت تک نہ نکلی تھی اس لیے افسانوی
 روایات ان میں بھی پھیل گئی تھیں اور وہ ہندو افسانے کے متوہرہ قلعے کے بارے میں خیال کرتے تھے کہ
 وہ اسی مقام کے کسی حصے میں ہے۔ البیرونی ان افسانوں سے جو تاریخ کے مسلمات کی طرح مشہور تھے
 دھوکے میں پڑ گیا۔ مولانا لکھتے ہیں :

”البیرونی نے عرب سیاحوں کی زبانی ایک اور پراسرار جزیرے کا حال
 نقل کیا ہے، جہاں سے وہ اپنے جہازوں پر لوگ (قرنفل) باور کیا کرتے
 تھے اور پھر لکھا ہے جب نہیں وہی جزیرہ نکلا ہو اور پھر نکلا اور لوگ کی
 نقلی مشابہت سے دھوکا کھا کر اس غلط فہمی میں پڑ جاتا ہے کہ ”لوگ“

لٹکا سے مشتق ہوا ہے۔ حالانکہ لوگ کو لٹکا سے کوئی تعلق نہیں۔ اس نے کتاب الہند کے اسی باب میں ہندو افسانے کے متغیر قلمے کا جس کی کوئی اصلیت نہ تھی، ایک نقشہ بھی دیا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ہندو افسانوں میں لٹکا اور سنگل دیب کو دو الگ الگ مقاموں کی شکل دی گئی ہے۔ اس نے القانون کی جدول میں لٹکا اور سنگل دیب کے لیے دو مختلف درجے متعین کیے ہیں، جو جدول خلا اتوار بلد عرض کے مقامات کی بنائی ہے، اس میں لٹکا کا طول بلد ۱۰۰ لکھا ہے پھر ان مقامات کی جدول میں جو اقلیم اول اور خط استوا کے درمیان واقع ہیں، سنگل دیب اور سرانویپ کا ذکر کیا ہے اور اس کا ۱۲۰ اور عرض بلد ۱۰۰ درجے کا لکھا ہے۔ وہ لٹکا کو مہولات میں سے قرار دیتا ہے مگر سنگل دیب کو مہول نہیں کہتا۔ اسے بحر ہر کند کے جزائر میں شمار کرتا ہے۔ بہر حال وہ اس مقام کی صحیح تحقیق نہ کر سکا۔ (ص ۸۰)

ایک اور مقام پر سند ہند کی اصل سمجھنے میں البیرونی کے تسامع کی طرف بھی مولانا نے توجہ دلائی ہے۔ اس موقع پر سائنات کی ایک چھوٹی سی تحقیق بھی مولانا نے پیش کر دی ہے۔ اس قسم کی تحقیق کی یہ کوئی دلد مثال نہیں۔ متعدد مقامات پر اس قسم کی تحقیقات سامنے آتی ہیں۔ مولانا لکھتے ہیں :

”سدھانت کے معنی سنسکرت میں علم و معرفت کے ہیں۔ نیز اس کا اطلاق علم و فن کے کسی خاص مذہب اور اصول پر بھی ہوتا ہے۔ پس براہم پتھ سدھانت کے معنی ہوئے علم ہیئت کا وہ مذہب جو براہم گیت کی طرف منسوب ہے۔ عربوں نے نام کا بغیر جزو حذف کر دیا اور پھر ”سدھانت“ کو جس کی غلط ”دال“ ان کی زبان کے لیے بہت ثقیل تھی ”سند ہند“ بنالیا۔ البیرونی پر اس لفظ کی اصلیت مشتبہ ہو گئی تھی۔ اس کا خیال ”سدھانت“ کی طرف نہیں گیا بلکہ ایک دوسرے سنسکرت ماوے ”سدھاند“ کی طرف چلا گیا۔ سدھاند کے معنی استقامت یعنی سیدھے ہونے کے ہیں اور

اسی سے پراکرت زبانوں میں "سبدھ" اور "سیدھے" کا لفظ بنتا ہے۔
چنانچہ کتاب البند میں وہ لکھتا ہے کہ عربوں میں "سندھند" کے نام سے
جو مذہب مشہور ہوا وہ دراصل "سندھاند" ہے یعنی ایسی بات جس میں
کسی طرح کی کجی نہ ہو۔ (ص ۵۶)

اسی طرح ہندوستان کے مقام "اجین" کے عربی تلفظ اور پھر تصحیف کے عمل سے مطالب کے فہم میں پیچیدگی
پیدا ہو گئیں جتنی کہ ایک وقت آیا جب اس کے معنی یکسر بدل گئے۔ مولانا نے اس کی طرف بھی اشارہ
کیا ہے۔ (صفحات ۵۸، ۵۹)

بعض مباحث کی تحقیق

مولانا نے البیرونی کی زندگی کے بعض حوادث و مصائب سے متعلق اس کے اشارات کی وضاحت
اور ان کی تحقیق بھی کی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں اس کے مقامات سفر و سیاحت اور محمود غزنوی سے اس
کے تعلقات کی نوعیت کے بارے میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے وہ تحقیق کی انہی مثالیں ہیں۔
بعض مقامات پر مولانا نے البیرونی کے بیان کو نقل کر دینے یا اس کی خصوصیت کی طرف
توجہ دلانے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس پر مزید اضافہ کر کے اسے دلائل اور برہنہ کر دیا ہے۔ اس قسم کا
ایک مقام "سنگ بد" کی بحث (ص ۹-۱۰) میں آیا ہے۔ البیرونی نے اس مسئلے پر جو کچھ لکھا مولانا
نے اس کے تضاد میں ایک خاص بحث کا اضافہ کیا ہے۔ اب یہ ایک مختصر مستقل بحث اس مقالے میں
ہے جس سے اس مسئلے کے اطراف و جوانب سامنے آجاتے ہیں۔

مولانا کا حسن نگارش

مولانا آزاد کے اس مقالے میں اگرچہ ان کا قلم علمی مباحث کے زیر اثر ترک ترک کر چلا ہے اور
انشا پر دلازمی کا حسن اگرچہ بخار خاطر کے درجے کو نہیں پہنچتا لیکن ان کے قلم کی قدرت کاری کا عالم یہ ہے
اور اسلوب کی جلوہ طرازی ایسی ہے کہ وہ نگاہ جمال آشنا اور دیدہ و حسن پرست کو بار بار اپنی جانب
توجہ کر لیتی ہے۔ اس مقالے سے اس کی چھوٹی بڑی بہت مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ یہاں مشتے

نمود از خردارے صرف چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

”جو یاوسی ایلیٹ کے حصے میں آئی تھی وہ آگے چل کر ان تمام مشرقیوں کے حصے میں آنے والی تھی جو ایلیٹ کے نقش قدم پر قدم اٹھانے والے تھے۔“ (ص ۴۵)

”بطلمیوس کے جغرافیے کی تدوین کے بعد طرح طرح کے انقلابوں سے دنیا دوچار ہوئی۔ بہت سے پرانے شہر مٹ گئے اور ان کی جگہ نئے نئے شہر آباد ہو گئے۔ بعض دریاؤں کی دھاروں نے اپنی قدیم راہیں بدل دیں اور نئی نئی راہوں پر چلنے لگے۔ اسلام کے ظہور کے بعد انقلابِ حال نے ایک دوسرا ورق اٹھا اور ایشیا اور افریقہ کی بہت سی آبادیاں کچھ سے کچھ ہو گئیں۔ عراق میں قدیم ایرانی شہنشاہی کا دار الحکومت ویران ہو گیا اور بصرہ، کوفہ اور بغداد کے ناموں سے نئے شہر بس گئے۔ مصر میں ”منفس“ کی جگہ ”تسطاط“ نے لی اور ایران میں ”استخر“ کی جگہ ”شیراز“ نے سر اٹھایا۔ ماکش، اسپین، وسط ایشیا اور سندھ میں بھی نئی عربی آبادیاں نمایاں ہوئیں اور جغرافیے کے نقشوں میں بے شمار نئے مقامات اور نئے نام پیدا ہو گئے۔ ان آبادیوں کے جغرافیائی عمل کا تعین قدیم یونانی معلومات نہیں کر سکتی تھیں اور ضروری تھا کہ نئی تحقیقات کے ذریعے ان کے اطوال و عرض متعین کیے جائیں۔“ (ص ۴۶)

”البیرونی نے اپنی عملی جدوجہد ہر طرح کے موافق و مخالفت مسالالت میں یکساں عزم و محنت کے ساتھ جاری رکھی اور وقت کا کوئی ہنگامہ اس کے ذوق تحقیق کی طلب گاریوں پر غالب نہ آسکا۔“ (ص ۹۱)

”جس وقت فوارزم کی سرزمین قتل و نہب کا یہ کھیل کھیل رہی تھی البیرونی اس کی آبادیوں کے باہر ایک گاؤں کے میدان میں اپنی رصد بندیوں کے پُر سکون اعمال میں مشغول تھا۔ جس دن امیر مامون نے کاث کے شاہی محل میں ابو عبد اللہ کو گرفتار کیا، اسی دن البیرونی نے اپنی رصد گاہ کو ایک نئے دائرہ قطر اور اس کے متعلق آلات سے آراستہ کیا تھا اور زمانے سے صرف اتنی مہلت کا آرزو مند تھا کہ اسے اپنے رصدی عملیہ کے نتائج قلمبند کرنے کا موقع مل جائے۔ دما احسن ما قبل بالفارسیہ :

نہ گویم اے فلک کز کج روی ہایت تو برگردی
شب وصل ست خواہم این قدر آہستہ تر گردی

لیکن افسوس ہے زمانے کے بے رحم انقلابات نے اتنی مہلت بھی نہ دی۔ (ص ۹۲)

”علوم فلکیہ کی تاریخ کا یہ ایک مسلمہ واقعہ ہے کہ علم ہیئت اور فن نجوم یعنی سعادت و نحوست کو اکب کے فن کا باہمی فرق مدتوں تک غیر واضح رہا۔ جو امتیازی نقطہ دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کرتا ہے، وہ قدیم زمانے میں اتنا باریک تھا کہ عام نگاہیں بہت کم اسے محسوس کر سکتی تھیں اور اکثر ایسا ہوتا تھا کہ ہیئت کے ماہر کو فن نجوم کا ماہر سمجھ لیا جاتا تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابو عمرو انجندی، جابر التبائی، ابو معشر اشعلی، عمر خیام، نصیر الدین الطوسی وغیرہم جنہیں فن نجوم کے اودام و خرافات سے کوئی دور کا بھی تعلق نہ تھا، محض اس لیے نجومی مشہور ہو گئے کہ لوگوں نے ان کی نگاہیں ستاروں کی طرف اٹھی ہوئی دیکھی تھیں اور وہ خیال کرتے تھے کہ ستاروں کی حرکات کا مطالعہ صرف اس لیے کیا جاسکتا ہے کہ فن نجوم کا اعتقاد اسی رُخ پر لے جاتا ہے۔ نظامی سمرقندی اور صاحب نگارستان نے البیرونی کی نسبت جو حکایتیں لکھی ہیں، ان کے اندر بھی

یہی غلط فہمی کام کر رہی ہے۔ البیرونی کے بے لاگ علمی دماغ کا تو یہ حال تھا کہ جس شخص کو ریاضی و ہیئت کے ساتھ فن نجوم کے اعمال و احکام کے ساتھ بھی دلچسپی ہوتی، وہ اس کے بیانات کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھنے لگتا۔ کیونکہ وہ خیال کرتا کہ بہت ممکن ہے فن نجوم کے عقیدے سے اس کا صدی علیٰ غرہ سوس طریقے پر متاثر ہو گیا ہو۔ چنانچہ اس نے نیشاپور کے طول بلد کی بحث میں منصور بن طلحہ کی تصریح کو صرف اس لیے مشکوک ٹھہرایا کہ کان مولعا بعلم النجوم "وہ علم نجوم سے دلچسپی رکھتا تھا۔ لیکن زمانے کی غلط اندیشیوں کا یہ تصرف دیدنی ہے کہ ایسا محتاط شخص بھی نجومی ہونے کے اتہام سے محفوظ نہ رہ سکا، واللہ درما قال

مریم اس را تحمل شد و عیسیٰ برداشت" (ص ۹۸)

"یہ روایت کہ سلطان محمود نے البیرونی کی جاں بخشی اس کے نجومی ہونے کے خیال سے کی، صحیح ہو یا نہ ہو، لیکن سلطان کی دماغی استعداد پیش نظر رکھتے ہوئے ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ البیرونی کے علمی مقام کی اندازہ شناسی کے لیے وہ قطعاً غیر مستعد تھا اور اس کے فطری اعمال کے ذوق و انہماک کو صرف اس صورت میں دیکھ سکتا تھا کہ اسے نجومی تصور کرے۔ اس سے زیادہ کہ لیے اس کے پاس کوئی دماغی استعداد نہ تھی۔ اس صورت میں بھی ہمیں البیرونی کے احساسات کی فطری اور مایوسی صامت صامت نظر آجاتی ہے۔ ایک ایسے بادشاہ کی سرپرستی اسے کیونکر مطمئن اور خوش حال کر سکتی تھی جو ریاضیات اور ہیئت کے ایک باکمال شخص کی قدر شناسی کے لیے کوئی ذہنی استعداد نہیں رکھتا تھا اور اگر قدر شناسی کے لیے آمادہ بھی ہوا تھا تو صرف اس لیے کہ اسے فن نجوم کے ادہام و خرافات کے اعتقاد سے متہم تصور کر لے۔" (ص ۹۹)

مولانا کا حسن ترجمہ

اس مقالے میں حسن ترجمہ کی بھی متعدد مثالیں سامنے آتی ہیں۔ مولانا کے اندہ کاظم سے عربی کی طویل طویل عبارتوں کا ترجمہ جگہ جگہ پر اس مقالے میں دیکھنے میں آتا ہے۔ ترجمے میں چونکہ قلم دوسرے کے منکر و مفہوم اور اسلوب کا پابند ہوتا ہے اس لیے ترجمے کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہوتے ہوئے انشاء پر دمازی کا میدان تنگ رہتا ہے اور کوئی ایسا مترجم جو بہ یک وقت ادراکیاں طور پر دونوں زبانوں کا ذوق آشنا ہو اور نظر و عبور میں اپنا ایک بلند مقام نہ رکھتا ہو کامیاب نہیں ہو پاتا۔ وہ منکر و مفہوم پر نظر رکھتا ہے تو سر رشتہ اسلوب و نگارش ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور ترجمے کی زبان کے اسلوب و انشاء کے حسن و زیبائش کو توجہ کا مرکز بناتا ہے تو مصنف کے فکر و مفہوم اور اسلوب سے دور جا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میدان میں بہت کم ادیب کامیاب ہوتے ہیں۔ مولانا آزاد کا شمار ان مستثنیٰ شخصیات میں ہوتا ہے جو ایک مصنف کے انکار و مفہوم کی صحیح ترجمانی کے ساتھ اسلوب کے معیار اور نگارش کے حسن کو بھی ترجمے کی زبان میں نہ صرف برقرار رکھتے ہیں بلکہ اسے چار چاند لگا دیتے ہیں۔ چنانچہ مولانا کے حسن کی سحر انگیزی اور نگارش کی دل آویزی کا جو عالم ہم ان کی تحریر میں دیکھتے ہیں وہ ان کے ترجمے میں بھی موجود ہے۔

بعض ضمنی مباحث

اصل مباحث کے علاوہ بے شمار ضمنی انکار و مباحث بھی اس مقالے میں آگئے ہیں۔ ان میں سے بعض ایسے انکار بھی ہیں کہ مولانا کی کسی اور تحریر میں ان کی تلاش بے سود ہے۔ مثلاً ترکی میں قومی زبان کے رسم الخط کی تبدیلی کے اقدام کی سنگینی پر تبصرے میں مولانا کی فکر کا جو گوشہ پہلی بار تاریخ کی روشنی میں آیا ہے یا کم سے کم میرے مطالعے کے سفر یہ مقام پہلی بار میری نظروں نے دیکھا ہے۔ اس کے چند جملوں میں عبرت اور سبق آموزی کے کتنے ہی فقرے سمٹ آئے ہیں:

”حکومت ترکی نے حروف کی تبدیلی کا فیصلہ جن اصلاحی مقاصد کے تحت

کیا، اس کی نسبت یہاں اظہار رائے کی ضرورت نہیں ہے لیکن کوئی

اصلاح کتنی ہی اہم ہو اگر اس کے غلو کو مجوز نہ انتہا تک پہنچا دیا جائے گا
تو وہ اصلاح اصلاح نہیں رہے گی، بجائے خود ایک افساد بن جائے
گی۔ حرمت کی تبدیلی کا کام بغیر اس کے بھی انجام پا سکتا تھا کہ عربی حرف
مکمل سے جلا وطن نہ کر دیے جاتے اور عربی کتبوں کی طباعت کو مجرم

نہ قرار دیا جاتا۔“ (ص ۵۴)

اسی طرح استنبول اور قونیہ کے کتب خانوں کی تاریخ، ان کے اقتدار کی کہانی، پھر دوبارہ ان کی ترتیب
کی روداد کی تفصیلات جو مولانا نے بیان کی ہیں، وہ اس کتاب کے موضوع سے الگ ایک مستقلاً اور دلچسپ
موضوع ہے۔ اسی طرح البیرونی کی القانون المسودی کی جدول کی تدریجیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے
مولانا نے البیرونی سے پہلے عربی میں فن جغرافیہ اور علم ہیئت کے آغاز و ارتقاء پر نظر ڈالی ہے۔ اس کے
بغیر البیرونی کی تحقیقات کی علمی حیثیت کا صحیح اندازہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس سلسلے میں عربی میں ہیئت کی
پہلی کتاب اس کی تصنیفی حیثیت، اس کے مباحث، اس کی خصوصیات، اس کی غلطیاں، ہندوستانی
کلب کا حساب، ہندی یوگ اور مہایوگ، قبتہ الاارض کی بحث، علم ہیئت کی مختلف شاخوں میں کام
کا ذکر، عربی میں دنیا کے پہلے نقشے کی تشکیل اور اس کی خصوصیات کا ذکر اور ہندی حساب کی غلطیاں، یہ
تمام مباحث ایسے ہیں جو اس مقالے کو ایک خاص معیار کی تحقیق اور تصنیف کا کارنامہ بناتے ہیں۔
اسی طرح علوم فلکیہ کی تاریخ کی یہ غلط فہمی کہ بہت سے ایسے لوگوں کو جن کا تعلق علم نجوم سے نہ تھا لیکن
انھیں نجومی سمجھ لیا گیا۔ اس بحث کا تعلق بھی مقالے کے خاص دائرے سے نہ تھا لیکن مولانا کے قلم کی
یہ خصوصیت کہ وہ دوران بحث میں اصل بحث کے علاوہ بہت سے ضمنی و ذیلی مباحث پر روشنی ڈالتے
ہوئے آگے بڑھتے ہیں اور آخر میں بحث کے تمام اطراف و جوانب کو سمیٹ کر پھر اسی نقطے پر آتے
ہیں، جسے وہ پہلے سے اپنے مقاصد تحریر کا مرکز قرار دے چکے ہوتے ہیں۔ اس مقالے میں مولانا کی یہ
خوبی متعدد مقامات پر نمایاں ہوئی ہے۔ مولانا نے بحث کو مختلف گوشوں اور سمتوں میں پھیلا پھیلا کر
سمیٹ لیا ہے اور قاری کے ذہن میں مطالب کے شیرازے کو کئی جگہ کھیر دینے کے باوجود بحث کے
اصل نقطے کو نظر سے اوجھل نہیں ہو جانے دیا ہے۔

اصطلاحات کا استعمال

کسی علم و فن کی کتاب میں اصطلاحات کے استعمال سے اسلوب میں ایجاز و اختصار کا حُسن پیدا ہو جاتا ہے، لیکن ایک مصنف کے نظر و محور کی یہ آزمائش گلا بھی ہے۔ ایک اصطلاح کا غلط یا ضلالت محل استعمال تمام مطالب کو خطا کر دینے کے لیے بھی کافی ہوتا ہے۔ اس مقالے میں اصطلاحات کا استعمال مولانا کے اسلوب کی خوبی اور نظر و محور کے ثبوت کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ یہ بات کہنے کی ضرورت نہیں کہ مولانا کو جغرافیے اور ہیئت سے شروع ہی سے دلچسپی تھی اور زندگی کے بعد کے کسی دور میں بھی شاید ہی وہ ان علوم کے مطالعے سے بے نیاز رہے ہوں۔ اس کا اندازہ کچھ اس مقالے کے مطالعے ہی سے لگایا جاسکتا ہے کہ مولانا نے جغرافیے کی بہت سی اصطلاحات کو استعمال کیا ہے اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ نہایت (قطعیّت) کے ساتھ اور بر محل استعمال کیا ہے۔ مولانا کی اس خوبی نے مقالے میں ایک خاص علمی شان پیدا کر دی ہے۔ اس سے اسلوب میں ایجاز کا حُسن اور دلربائی کی خوبی بھی بڑھ گئی ہے۔

آخری نظر

البیرونی کے بارے میں مولانا کی یہ پہلی اور آخری تحریر نہیں۔ جس طرح مولانا کا مطالعہ ان کی ہندی زندگی میں پھیلا ہوا ہے اور ادبی زندگی کے آغاز سے آخر دورِ حیات تک البیرونی اور اس کے علوم و افکار مولانا کے مطالعے کا موضوع رہے ہیں اسی طرح اس کا تذکرہ بھی مولانا کے قلم سے مختلف ابداء و حیات میں ہوتا رہا ہے۔ ۱۹۰۴ء میں البیرونی کی تصنیف القانون المسعودی کے مطالعے کے لیے بے چین نظر آتے ہیں لیکن اس کے لیے انھیں کامل دو سال کے شب و روز کا شمار کرنا پڑا۔ پھر جب انتظار کی یہ مدت پوری ہوئی تو کتب خانے میں لائبریرین کی حیثیت سے ان کے دوست بھی آچکے تھے۔ یہ دور انتظار و التواء ختم ہوا تب ۱۹۰۶ء میں القانون مولانا کے مطالعے میں آئی اور ایک مدت تک ان کے پاس رہی۔ الہلال کی جلدات میں متعدد مضامین میں البیرونی اور اس کے علوم و افکار کا ذکر باحوال آیا ہے۔ سب سے آخر میں مولانا کے ادبی شاہکار عباد خاطر (آخری خط مورخہ ۱۹ ستمبر ۱۹۴۳ء)

میں دو مقام پر البیرونی اور اس کی کتاب الہند کا ذکر آیا ہے۔ ایک ہندوستان کے فنون لطیفہ سے عربوں کی عدم دلچسپی کے اسباب کے ضمن میں، جہاں مولانا نے البیرونی کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ اس نے کتاب الہند میں ہندوؤں کے تمام علوم و عقائد پر نظر ڈالی ہے، مگر موسیقی کا اس میں کوئی ذکر نہیں، پھر اس تغافل کا خود ہی جواب بھی دیا ہے کہ غالباً اس تغافل کی وجہ کچھ تو یہ ہوگی کہ معلوم عقلیہ کے شوق و اشتغال نے اس کی بہت کم مہلت دہی کہ فنون لطیفہ کی طرف توجہ کرتے اور کچھ یہ بات بھی ہوگی کہ عربوں کا ذوقِ سماع ہندوستان کے ذوقِ سماع سے اس درجہ مختلف تھا کہ ایک کے کان دوسرے کی نواؤں سے بشکل آشنا ہو سکتے تھے۔ دوسرے جانوروں پر راگ کے اثرات کے ضمن میں البیرونی نے کتاب الہند میں راگ کے ذریعے شکار کے طریقوں اور بندروں پر راگ کے بعض اشعار کی تاثیر کا ذکر کیا ہے۔ مولانا نے البیرونی کی معلومات نقل کر کے اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ زمانہ حال کا علم الحیوان منہ سرائی کی تاثیر کی واقعیت تسلیم نہیں کرتا اور تاثرات کے مشاہدات کو دوسری علتوں پر محمول کرتا ہے۔ آخر کے چند جملوں میں مولانا نے اپنے مطالعے کی دنیا کا ایک دیر پر محمول دیا ہے جس سے جھانک کر ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ جہاں علم و فضل کا ایک گوشہ یہ بھی ہے۔ ♦♦

سر سید ابوالکلام اور علی گڑھ

ضیاء المحسن فاروقی

سر سید کے طرز فکر کو ہم روایت سے بغاوت کا زاویہ نگاہ کہہ سکتے ہیں۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ زاویہ نظر مسلمانوں کی مذہبی و فکری تاریخ میں کوئی نئی بات نہ تھی بلکہ نظر کا یہ رجحان ہم کو رائج الاعتقادی اور غیر رائج الاعتقادی دونوں حلقوں میں کسی نہ کسی روپ میں ملتا ہے اس لیے اگر ہم یہ کہیں تو کچھ ایسی بے جا بات نہ ہوگی کہ سر سید بھی ان میں سے ایک خاص روایت کا سہارا لے کر انیسویں صدی کے ہندوستان کے مسلمانوں میں اپنی مذہبی روایات کو جانچنے اور فکری سطح پر جدید تہذیب کے چیلنجوں کا جواب دینے کی ضرورت اور اہمیت کا احساس بیدار کرنا چاہتے تھے۔

سر سید نے مذہبی اصلاح کے رجحان کو جسے سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید نے ایک تحریک کی شکل دے دی تھی، بڑے اعتماد کے ساتھ اپنایا اور اپنی اصلاح و تجدید کی ہمہ گیر تحریک میں اس طرح محوری حیثیت دی کہ اس میں تقلیدی مذہب کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہی۔ یہاں پر سوال کیا جاسکتا ہے کہ سر سید میں فکر و عمل کی نئی راہ تلاش کرنے کا جذبہ کیوں پیدا ہوا؟ کیا یہ ان سیاسی تبدیلیوں کا صرف ایک ردِ عمل تھا؟ جو ۱۸۵۷ء کے بعد رونما ہوئے اور کیا وہ ان تبدیلیوں سے واقفیت اتنا مرعوب ہو گئے تھے کہ انہیں اپنے ماضی کی روایات کے ایک بڑے حصے پر عرافات کا لگان ہونے لگا۔ ہمارے خیال میں نہ تو یہ ردِ عمل تھا اور نہ مرعوبیت، بلکہ جدید دور کے فکری و تہذیبی چیلنجوں کا گہرا احساس تھا۔ اسی احساس اور نوع پر نوع امکانات سے معمور نئی صورتِ حال نے

ان کے طرز فکر کو بالکل بدل دیا اور انھوں نے یہ نکتہ پایا کہ جدید دور میں اگر ایک بادت رزنگی گزاری ہے تو تہذیب کے پرانے تصور کو بدلنا ہوگا۔

تہذیب کے کسی پرانے تصور کو بدلنے کے لیے سماج کو نشاۃ ثانیہ اور اصلاح و تجدید کے سخت مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ انیسویں صدی کے ہندوستان کے مسلم سماج کو ایک ایسے ہی سخت مرحلے سے گزرنا تھا لیکن اس راہ کی ایک بڑی مشکل یہ تھی کہ ایک بدیہی، غیر مسلم اور سماجی اقتدار کی قلمرو میں یہ راہ طے کرنی تھی، اور یہ اقتدار ایک ایسی تہذیب و تمدن کا ترجمان اور مبلغ تھا جس کی علمی، فکری، مذہبی، ادبی، فنی اور اخلاقی و مادی قدریں مسلم سماج کی اقدار سے بالکل مختلف تھیں۔ سرسید کی عظمت اس بات میں ہے کہ انھوں نے وقت کی اس مشکل پر چلنے کا غم کیا اور اس کے لیے ایک طرز فکر اور لائحہ عمل متعین کیا۔

بعض لوگ یہ کہہ کر سرسری گزر جاتے ہیں کہ تہذیب میں مذہبی اثرات بھی کام کرتے ہیں۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ عقیدہ علم و ہنر اور سماجی تنظیم تہذیب کے تین بنیادی عنصر ہیں اور یہ انسان عمل اور رد عمل، اخلاق، معاملات، معاشرت، تمدن، صرف اوقات، علوم و فنون اور سماجی و معاشی اداروں، غرض تمام انسانی سرگرمیوں پر اثر انداز ہوتے ہیں، ان کی راہ متعین کرتے ہیں اور دوسرے عناصر، مثلاً جغرافیائی، تاریخی، نسلی اور لسانی خصوصیات کی آمیزش سے اعلیٰ درجے کی ثقافت کی تعمیر کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہاں یہ جان لینا ضروری ہے کہ تہذیب کا وہ حصہ جسے ہم انسانیت کہتے ہیں عقیدے ہی کا رہنما بنتا ہے۔ اسی سے اخلاق، معاملات اور معاشرت نکلتی ہے اور اسی سے ہم میں "انسانیت اور وحشیانہ پن" میں تمیز کرنے کا شعور پیدا ہوتا ہے۔ یہیں یہ بات بھی کہہ دی جائے تو مناسب ہے کہ ہر عقیدے کی کوئی نہ کوئی میٹافزکس (Metaphysics) ضرور ہوتی ہے، یعنی ہر عقیدے میں مادرائیت کا ایک تصور ہوتا ہے۔

سرسید مسلم سماج کو "مہذب" بنانا چاہتے تھے اور ان کی دشواری یہ تھی کہ بقول ان کے:

"ہمارے یہاں تمام رسمیں اور عاداتیں مذہب سے ایسی مل گئی ہیں کہ بغیر مذہبی

بحث کے ایک قدم بھی تہذیب اور شائستگی کی راہ میں نہیں چل سکتے۔۔۔

ہم مجبور ہیں کہ تہذیب و شائستگی اور حسن معاشرت سکھانے میں ہم کو

مذہبی بحث کرنی پڑتی ہے۔^۱

یہ صورت نہ ہوتی تو کیا جدید علوم کی تعلیم کے رواج سے جو مغربی تہذیب کے پھیلاؤ کے ساتھ ترقی کر رہے تھے اور مغربی انکار کے تر جان تھے، ہندوستان کے مسلم معاشرے کی زمیں میں جس میں مشرقی تہذیب کے خدوخال نمایاں اور بنیادی حیثیت رکھتے تھے، جدید تہذیب کا پودا مغرب سے لا کر جوں کا توں لگایا جاسکتا تھا؟ ہمارے خیال میں اگر یہ ہو سکتا تو ایم۔ اے۔ او۔ کالج اور بعد میں مسلم یونیورسٹی کے ذریعے یہ کام پورا ہو چکا ہوتا اور یہ نہ کہا جاتا کہ ایم۔ اے۔ او۔ کالج سریتہ کے خواب کی ادھوری تعبیر تھی۔ کالج کے قیام کے لیے انھیں حالات سے مفاہمت کرنی پڑی اور مذہبی و تہذیبی اصلاح کا جو ایک بڑا کام انھوں نے شروع کیا تھا، وہ جاری نہ رکھا جاسکا۔

اوپر کہا جا چکا ہے کہ سرسید کی ایک مشکل یہ تھی کہ انھیں مسلمانوں میں مذہبی و تہذیبی اصلاح کا کام ایک غیر مسلم حکومت کو "شرعی" جواز (Legitimacy) کا شرف بخش کر کرنا تھا اور حکومت ان غیر مسلموں کی تھی جن سے مسلمانوں کی کٹ کش اور جنگ کی ایک تاریخ تھی۔ اب گویا نہ صرف مذہبی و تہذیبی روایت سے بغاوت کا مسئلہ تھا، بلکہ عالم اسلام میں عیسائی یورپ سے، اور ہندوستان میں خاص طور پر انگریزوں سے مخالفت کی جو روایت تھی اس سے بھی بغاوت کا معاملہ تھا۔ اس لیے سرسید نے مسلمانوں کی مذہبی و تہذیبی اصلاح اور سیاست میں انگریزوں سے کھجوتے اور تعاون کی آواز جب بلند کی تو علماء اور قدیم طرز کے لوگوں کے ایک بڑے طبقے کی طرف سے کسی نہ کسی شکل میں ان کی مخالفت ہونے لگی لیکن رفتہ رفتہ سیاست اور جدید تعلیم کے عماد پر ان کے حامیوں کی تعداد بڑھتی رہی، لیکن ان حامیوں میں بہت ہی کم ایسے ہوں گے جنھوں نے ان کے مذہبی خیالات اور دینی اصلاح کے کام کی تائید کی ہو۔

جدید ہندوستان کی تاریخ کا یہ واقعہ یادگار رہے گا کہ اصلاح مذہب و معاشرت سے متعلق سرسید کے خیالات کا اثر ایک تنگ نظر، متعصب اور متعاندان کے ایک ایسے فرد پر پڑا جس نے کچھ عرصے تک سرسید کا عقیدہ اور متقدم رہنے کے بعد مذہب و سیاست میں اپنی راہ الگ نکالی اور سرسید ہی کی طرح اپنے طرز فکر اور فکر و عمل کے گہرے نقوش نہ صرف مسلمانوں کی تاریخ میں بلکہ ہندوستان کی قومی تاریخ میں ہمیشہ کے لیے ثبت کر دیے۔ ہماری مراد مولانا ابوالکلام آزاد سے

ہے۔ مولانا نے اپنی ذہنی زندگی اور سرسید کے گہرے اثرات کا اعتراف بڑے کھلے دل سے کیا ہے۔

مولانا کی عمر ابھی چودہ پندرہ برس ہی کی رہی ہوگی کہ مطالعے کے کاروبار شروع " نے انھیں سرسید کی کتابوں اور تحریروں تک پہنچا دیا اور پھر خود مولانا ہی کے الفاظ میں :

”سرسید کی تصنیفات کا شوق بتدریج اس طرح دل و دماغ پر چھا گیا کہ اب کوئی تصنیف ان کی تصنیف کے سامنے آنکھوں میں نہیں جھتی تھی۔ شوق نے ارادت و عقیدت کی شکل اختیار کر لی اور یہ ہوا کہ ایک عقیدت مند کی طرح جو اپنے شیخ و مرشد کے ملفوظات کے ایک ایک لفظ کو دل و جان دے کر خریدنا چاہے ان کی تصنیفات کا ہر ورق و صفحہ میں نے نہایت جود و جہد کر کے حاصل کیا۔“^۱

”سرسید کی تصنیف کے مطالعے نے علوم جدیدہ سے نہ صرف آشنا کیا بلکہ ان کا شائق و گرویدہ بنا دیا تھا۔ میری زندگی اب چل نہیں رہی تھی، بہرہ رہی تھی۔ تمام قدیم چیزیں حیر و ذلیل ہو چکی تھیں۔ علوم جدیدہ (یہ ترکیب سرسید مرحوم ہی کی ہے) اور ہر وہ چیز جو ان کی طرف منسوب ہو ایسے قلب و ذہن کے لیے بمنزلہ مسبود کے تھی۔“^۲

سرسید ہی کی طرح مولانا کے کاروانِ فکر کی پہلی منزل دہلیت ہی کی پیش آئی تھی، یعنی پہلے تقلید کی زنجیروں سے ان کے پاؤں آزاد ہوئے اور آزادیِ فکر کی منزل آئی۔ لیکن ابھی اُس نے بے تیدی و مطلق العنانی کی صورت اختیار نہیں کی تھی۔ شکوک و شبہات پیدا ہو رہے تھے اور قلب و ذہن کی دنیا ایک اضطراب و شدید بے چینی کی زد میں تھی کہ ٹھیک اسی ذہنی کیفیت کے دوران سرسید کی تحریریں ان کی نظروں سے گزریں تو بالکل ایک نئی دنیا نظر کے سامنے آگئی اور جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے کہ ایسا محسوس ہوا:

”کوئی بھی اسلام کی اصلی حقیقت یا سرسید کی اصطلاح میں ’ٹھٹھٹ‘ اسلام سے آشنا نہیں۔ قرآن کے اصلی معارف اور مذہب کی اصلی

تعلیمات تو وہ ہیں جن کے چہرے پر سے تیرہ سو سال بعد اس مجددِ عظم
 (جیسی کہ اس وقت کی بول چال تھی، یعنی سرسیدؒ نے پردہ ہٹایا ہے)۔

مولانا آزاد پر سرسیدؒ کے "علوم و معارف" کا اثر اتنا غالب تھا کہ وہ انھیں مجتہدِ مطلق کا
 تہذیب دینے لگے تھے اور یہ خیال بھی ہوا تھا کہ کیوں نہ سرسیدؒ کے مسلک پر ایک نئے علمِ کلام کی تدوین کی
 جائے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ نوجوان آزاد پر سرسیدؒ کا یہ اثر ایسا تھوڑے ہی دن رہا، شاید
 اس لیے کہ سرسیدؒ کا مسلک اسی اندرونی منطق کے لحاظ سے ایک ذہنی شخص کو جو اپنی قدیم طرز کی
 تعلیم اور موروثی مذہب سے مطمئن نہ ہو اور حقیقت کی تلاش و جستجو کے لیے ذہنی طور پر آمادہ ہو، اسی
 طرز کے پاس جاسکتا تھا جہاں عقیدے سے متعلق ایسے سوالات کا سامنا ہوتا ہے کہ عقیدے کی دُنيا
 نہ بالا ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے جو کچھ کہا ہے اس میں دو تین نکتے ایسے اہم ہیں کہ ہم
 مولانا ہی کی زبانی انھیں سناتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں :

"سرسیدؒ کے مسلک نے پوری طرح تمام کچھلی خوش اعتقادیوں اور تقلیدی
 عقائدِ دین سے اکٹھاڑ دیے تھے اور ذہن کو داویٰ مذہب میں ہر طرح
 کی آزادی و جوانی کا خوگر بنادیا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ شکوک و کاوش نے مزید
 دستِ اختیار کر لی اور سرسیدؒ کی بلند پروازیوں کا ساتھ دینے سے دامنہ رہ گئیں۔

"سرسیدؒ کی رہنمائی نے اس منزل تک پہنچا دیا تھا کہ اہل مذاہب کے
 کے تمام دعوے اس رنگ و شکل میں جو عام طور پر تسلیم کیے جاتے
 ہیں، محض دہم و خیال ہیں اور اصلیت کچھ دوسری ہے۔

"لیکن اب یہ منزل سامنے آئی کہ عقائد کے جتنے حصہ کو سرسیدؒ منوانا
 چاہتے ہیں، وہ بھی دہم و خیال نہ ہو! وجودِ باری، ذات و صفات، بقائے
 روح، وحی و الہام، نبوت، شرائع و ادیان، کیوں نہ یہ سب بھی ناقابلِ
 تسلیم و اقرار ہوں؟

"فی الحقیقت خواہ حکمائے اسلام ہوں، مثلاً شیخ اور غارابی یا موجودہ
 دور کے مشکلیں ہوں جیسے سرسیدؒ، اس بات میں وہ بھی اسی سرحد پر

ہیں لیکن پیرایہ بیسان ایسا اختیار کرتے ہیں جو معاملے کو زیادہ پریشان
اور زیادہ غیر ماعتہ الزور و بنا دیتا ہے۔۔۔۔ اور روشن خیالی اور مذہبی فطرت
اپنی کوئی واقعی درمیانی ہستی نہیں رکھتا۔ فکری وجود صرف دو ہی ہیں:
انکار و اقرار، یہ تیسری راہ چاہتے ہیں، اور وہ حال ہے۔ ۵

چنانچہ تالشہن حق کی اس منزل میں اساسات ادیان و شرائع، مولانا کے یہاں تطبیق عقل و
نقل کے معیار پر ٹھیک نہیں اُترے اور وہ انکار کر بیٹھے اور پھر کوئی آٹھ نو برس آزادی فکر، عقلیت،
اعتدال، انکار و الحاد اور فسق اعمال کی گھاٹیوں اور وادیوں میں بھٹکنے کے بعد مولانا کو اپنی منزل مقصود
مل گئی جب یکایک کسی غیبی ہاتھ نے انھیں ایک نورانی فہم و بصیرت کی روشنی میں لاکھڑا کیا اور ان پر
یہ حقیقت روشن ہوئی :

”مذہب اور عقل کے میدان الگ الگ ہیں اور دونوں کی ایسی پوزیشن
نہیں ہے کہ ان کو باہم مخالفت سمجھ کر توڑنے یا جوڑنے کی کوشش کی
جائے۔ ماورے اور محسوسات کی راہ ہم اور اک سے مل کر سکتے ہیں مگر
مذہب جس عالم کا پیام لاتا ہے اس کے لیے ہمارے پاس صرف
جذبہ ہے، اور یہ بڑی بھول ہے کہ چاندی سونا توڑنے کے کانٹے سے
جو اور روشنی کا وزن معلوم کرنا چاہیں۔“ ۶

اسی بات کو انھوں نے قلم احمد نگر کے قید خانے میں ۱۹۴۲ء میں اس طرح کہا :

”علم و مذہب کی جتنی نزاع ہے فی الحقیقت علم و مذہب کی نہیں ہے۔ مدعیان
علم کی خامکاریوں اور مدعیان مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں
کی ہے۔۔۔ علم عالم محسوسات سے سروکار رکھتا ہے۔ مذہب ماورائے
محسوسات کی خبر دیتا ہے۔ دونوں میں دائروں کا تعدد ہوا مگر تعارض
نہیں ہوا۔ جو کچھ محسوسات سے ماورا ہے ہم اسے محسوسات سے معارض
سمجھ لیتے ہیں اور یہیں سے ہمارے دیدہ و نگاہ اندیش کی ساری دریا نگاہیں
شروع ہو جاتی ہیں۔“ ۷

مولانا آزاد نے اپنی کئی کتابوں میں کہیں نام لے کر اور کہیں اشارے سے سرسید کی
نزدان فہمی کے میار پر اظہار خیال کیا ہے، مثلاً ترجمان القرآن میں وہ سرسید اور ان کی طرح کے
کئی نئے عرب مفسروں کی تفسیری کوششوں سے متعلق لکھتے ہیں :

”انھوں نے کوشش کی کہ قرآن کی تصریحات کو (نئے نظریوں کے
مطالبات) کے مطابق کر دکھائیں۔ مطابق ہو نہیں سکتی تھیں اس لیے
ہر طرح کا تجوز و تکلف جو لغت و زبان سے کیا جاسکتا ہے، جائز کر لیا
گیا اور یہی سمجھے کہ یہ تمام قطع و برید چند سالوں کے بعد یکسر بیکار
ہو جائے گی۔“ ۵

انھوں نے تذکرہ میں ایک بڑی دلچسپ بات یہ لکھی ہے :

”شک و شبہ کا فتنہ خود اس تیزی سے نہیں آتا جس قدر شک و شبہ
دور کرنے والے اسے بلا لیتے ہیں۔ ہمیشہ مدعیان تطبیق عقل و نقل و وضع
شبہات و شکوک نے ایسا ہی کیا ہے۔“

اس سلسلے میں انھوں نے معتزلہ کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے :

”ہمارے زمانے میں بھی بعینہ یہی صورت پیش آئی ہے جس پر آج
بہم کسی نے غور نہیں کیا، ابھی نہ تو مسلمانوں میں نئے علوم کی بنا پر
کوئی نیا چرچا پھیلا تھا، نہ شک و شبہات پیدا ہوئے تھے، محض چند
لوگ تھے جنھوں نے نہ تو یورپ کی کوئی زبان پڑھی تھی، نہ علومِ مادہ سے
واقفیت حاصل کی تھی۔ صرف سنی ستائی باتوں اور مقلدانہ جوشِ عقیدت
اور سخنِ ظن پر یورپ (و جمیع ماینب الیہ) سے اپنے جی میں شکوک و شبہات
پیدا کیے اور پھر بھی پکارنا شروع کر دیا کہ علومِ جدید نے اسلام کا خاتمہ
کر دیا۔۔۔ اب بجز اس کے چارہ نہیں کہ اسلامی عقائد میں ازہر نور ترمیم و
تصحیح کی جائے، پچھلے کیل پڑنے نکال کر ایک نیا کارخانہ طو حال جائے :

خواہم کہ دگر بت کہہ سازند حرم را

نتیجہ یہ نکلا کہ شکوک و شبہات خود تو ابھی نہیں آئے تھے مگر ان لوگوں نے بلا واسطہ بھیج کر بلا ہی لیا اور یہ کہہ کہہ کر کہ انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان مذہب کو خیر باد کہہ دیتے ہیں، پچ پچ پوری نئی نسل کو شکوک و شبہات میں غرق کر دیا۔ کیا کوئی شخص آج ثابت کر سکتا ہے کہ جس زمانے میں سر سید احمد خاں مرحوم نے پہلے پہل یہ صدائیں بلند کی ہیں اور اول تہذیب الاخلاق نکالا ہے تو اُس وقت واقعی کتنے مسلمان تھے جو انگریزی پڑھ کر دہری ہو گئے تھے اور ان کی گمراہی نے مرحوم کو مجبور کیا تھا کہ جدید اجتہاد شروع کر دیں؟ یا انھوں نے ہاتھ جوڑ جوڑ کر مشیت کی تھیں کہ ہماری خاطر تاویل المابین و تحریف الغالین و انتحال المبطلین کا فتنہ تازہ کر دیجیے؟" ۱۱

مندرجہ بالا مباحث سے شاید یہ بات صاف ہو گئی ہے کہ قرآن کریم کے ترجمہ و تفسیر کے سلسلے میں سر سید اور مولانا آزاد کے فکر میں کس قدر اصولی مناسبت اور کس قدر اختلاف تھا۔ اسی طرح حدیث کے سلسلے میں بھی ان دونوں کے خیالات میں خاصی موافقت تھی لیکن مولانا آزاد کے یہاں ہمیں نسبتاً ایک محتاط رویہ ملتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ سر سید نے محدثین کی خدمت حدیث کو سرا نہ ہو، انھوں نے محدثین پر رحمت بھیجی ہے، ان کے لیے دعائے خیر کی ہے کہ انھوں نے جہاں تک ان سے ہو سکا کسی نے کم اور کسی نے بہت زیادہ اس بات کی کوشش کی کہ صحیح روایتوں کو جمع کریں۔ علماء نے ان کی برہم کاریوں کی محنت و مشقت کو خراج عقیدت پیش کیا، ان کی کتابوں کو قبول کیا، ان کی مشرعیں نکھیں اور ان کے مشکل مقامات کے حل کرنے میں بڑی عرق ریزی کی۔ لیکن ان تمام محاسن کے باوجود بقول سر سید محدثین کی ساری کادشوں کا دار و مدار راویوں کے معتبر ہونے پر تھا۔ تعجب ہے کہ ان بزرگوں نے اس طرہ توجہ نہیں کی کہ حدیث کی جانچ کریں کہ وہ صحیح ہے یا غیر صحیح اس کے معنوں کے لحاظ سے بھی کریں۔ انھوں نے لکھا کہ "ہمارے نزدیک حدیثوں کی محنت کا مدار نسبت راویوں کے زیادہ تر درایت پر منحصر ہے" ۱۲

سر سید نے حدیث پر کئی مضامین لکھے اور انھوں نے درایت کے اصول پر اتنا زور دیا

کرادیوں کی سند وثقاہت کا روایتی مرتبہ مجروح ہوتا محسوس ہوا۔ یہ وہی رحمان تھا جس نے عقل و نقل کی تطبیق کو لازم قرار دیا تھا۔ اس رحمان میں خطہ یہ تھا کہ شرعی مسائل میں حجت حدیث کی حیثیت کم ہو جاتی لیکن مولانا آزاد نے اس معاملے میں بھی ایک توازن راہ اختیار کی۔ اس سلسلے میں جو کچھ ہمیں ان کی تحریروں میں ملتا ہے اسی بنیاد پر یہ بات کہی جا رہی ہے۔ ان کا مقدمہ تفسیر اور البیان دونوں ضائع ہو گئے اور چھپ نہ سکے جن میں مولانا نے دوسرے کے مطابق حدیث کے موضوع پر کھل کر لکھا ہوگا یا لکھنے کا ارادہ کیا ہوگا۔ ہمارا خیال ہے کہ مولانا آزاد اس معاملے میں سرسید سے متفق ہوں گے کہ حدیث بے سند یا ضعیف یا مشتبہ کو حدیث نہ سمجھا جائے اور مذہبی باتوں میں اسے داخل نہ کیا جائے اور یہی مسلک سبھی نقباء مجتہدین کا تھا، البتہ مولانا نے مسلم معاشرے میں حدیث کی ایجابی اہمیت پر زور دیا اور ان کے نزدیک یہ ضروری تھا کہ دعوت اسلام کی معرفت کے لیے قرآن کریم اور پیغمبر اسلام کی زندگی، دونوں کا مطالعہ اور دونوں میں انحراف و مکر ضروری ہے۔ حدیث کی روایتی اہمیت ذرا بھی کم ہوئی تو حدیث کے سلسلے میں تشکیک راہ پاسکتی ہے اور پھر اسلامی تعلیمات کی فہم کا ایک بنیادی وسیلہ کمزور ہو کر رہ جائے گا۔ اہلال اور البلاغ میں مولانا نے حجت حدیث کے قیام و ثبات کے لیے احادیث کی شرحیں و لاویز انرازیں بیان کیں اور برہان کہا کہ روایت کی صحت کی تصدیق اگر عقل سے نہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ روایت بحسب غلط ہے یا موضوع ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے یہ بھی لکھا کہ:

”یہی وہ سرحد ہے جہاں (باوجود اتحاد مقصد اصول) مجھے آج کل کے مصلحین مذہب سے الگ ہونا پڑتا ہے۔ ان لوگوں کا یہ حال ہے کہ جس حدیث اور جس روایت کو اپنے خود ساختہ معیار عقلی سے ذرا سا الگ پاتے ہیں، معنایاً اس سے انکار کر دینے کے لیے بے چین ہو جاتے ہیں۔ ... حالانکہ اگر انھیں علوم دینیہ کے حصول کا موقع ملا ہوتا اور علم و فن پر نظر ہوتی تو وہ دیکھتے کہ اسی مقصد کو اصول فن کے ساتھ چل کر بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ کیا ضرورت ہے کہ ان روایات کی تغلیط محض اس وجہ سے کردی جائے کہ وہ عقل میں نہیں آتیں۔“ ۱۳

ایسا نہیں ہے کہ مولانا روایت کے متن و اسناد کو جانچنے کے حق میں نہیں تھے۔ انھوں نے جامع بخاری اور جامع مسلم کے دوسرے مجامیع پر ترجیح کی وجہ بتائی ہے اور یہ کہا ہے کہ قرآن کے بعد دین کی ان کتابوں میں جو انسانوں کی ترتیب دی ہوئی ہیں، سب سے زیادہ صحیح کتاب جامع بخاری اور جامع مسلم ہے۔^{۱۴} لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے :

”اس تیرہ سو برس کے اندر کسی مسلمان نے بھی راویان حدیث کی عصمت کا دعویٰ نہیں کیا ہے، نہ امام بخاری و مسلم کو معصوم تسلیم کیا ہے کسی روایت کے لیے بڑی سے بڑی بات جو کہی گئی ہے وہ اس کی صحت ہے، ’عصمت‘ نہیں ہے، اور ’صحت‘ سے مقصود صحت مصطلحہ فن ہے، نہ کہ صحت قطعی و یقینی مثل صحت قرآن۔ پس ایک روایت پر صحت کی کتنی ہی ہرے لگ چکی ہوں، لیکن بہر حال غیر معصوم انسانوں کی ایک شہادت اور غیر معصوم ناقذوں کا ایک فیصلہ ہے۔ ایسا فیصلہ ہر بات کے لیے مفید حجت ہو سکتا ہے، مگر یقیناً قطعیات کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ جب کبھی ایسا ہو گا کہ کسی راوی کی شہادت یقیناً قطعیت سے معارض ہو جائے گی تو یقیناً اپنی جگہ نہیں ملیں گے، غیر معصوم کو اپنی جگہ چھوڑنی پڑے گی۔“^{۱۵}

سرسید اور مولانا آزاد دونوں تقلید کے خلاف تھے کہ وہ تقلید کے بے پناہ قانون کو مسلمانوں میں اصلاح و تجدید کے کام کی راہ کا سب سے بڑا روڑا سمجھتے تھے۔ یہاں یہ بحث دور از کار ہوگی کہ مسلم معاشرے میں تقلید کا قانون کب اور کیوں رائج ہوا، بس ہمیں اس تاریخی حقیقت کو دیانت داری سے مان لینا چاہیے کہ تیرہویں صدی سے لے کر اٹھارہویں صدی کے وسط تک مسلم معاشرے ذاتی وجود اور تہذیبی انحطاط میں مقید رہے۔ اس عرصے میں عرب دنیا میں یہ جو ابن تیمیہ اور محمد ابن عبد الوہاب اور ہندوستان میں شاہ ولی اللہ نے اپنے اپنے طور پر اصلاح و تجدید کی کوششیں کیں انھیں ہم مستثنیات میں کہہ سکتے ہیں۔ مجبوری اعتبار سے مسلم معاشروں میں تقلید اور جمود ہی کی عکرائی دی۔ انیسویں صدی میں سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید اور پھر سرسید نے تقلید کے خلاف آواز اٹھائی۔ ان میں سرسید نے اسے عریک کی شکل

دے دی، چنانچہ ان کے اصلاحی پروگرام میں مجموعی اعتبار سے تقلیدی مذہب کے لیے کوئی گنجائش نہیں تھی۔ انھوں نے بار بار اور صاف صاف یہ بات کہی:

”اگر لوگ تقلید کو نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و حدیث سے حاصل ہوتی ہے، نہ تلاش کریں گے اور حال کے علوم سے ذہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔ اسی خواہش نے مجھ کو براہِ گنتہ کیا ہے جو میں نے ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پرواہ نہیں کرتا۔“

مولانا آزاد ”حال کے علوم سے مذہب کے مقابلے“ کی بات تو نہیں کرتے اس لیے کہ علم اور مذہب کے دائرہ کار الگ الگ ہیں۔ لیکن ان کا پورا طرزِ فکر سرسید کی طرح تقلید کا مخالف ہے اور انھوں نے فکر و عمل کے ہر گوشے میں کورانہ تقلید کی تباہ کاریوں کی طرف مسلمانوں کو توجہ دلائی ہے اور کہا ہے کہ یہ تقلید ہی ہے:

”جس نے علم و بصیرت کی راہوں سے (تحقیق) دور کر دیا ہے، حتیٰ کہ اب معاملہ یہاں تک پہنچ چکا ہے کہ... (پتھاری) معاشق اور اجتماعی زندگی مختل ہو رہی ہے کیوں کہ اس کی ضرورتوں کے مطابق احکام فقہ نہیں ملتے اور شریعت کو فقہ کے مذاہب مدعہ ہی میں منحصر کھ لیا گیا ہے۔“ ۱۶

سرسید ہی کی طرح وہ قرآن و سنت سے روشنی حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

”قرآن کا مطالبہ غور و فکر کا ہے نہ کہ تقلید کا۔ پس جو شخص قرآن کے مطالب میں غور و فکر نہیں کرتا وہ اس کا مطالبہ پورا نہیں کرتا اور پھر جب قرآن کے لیے کہ دجی الہی ہے، تدبیر ضروری ہوا تو کیوں کہ یہ بات جائز ہو سکتی ہے کہ کسی مجتہد اور امام کی تحقیق میں تدبیر ضروری نہ ہو؛ اور اہل علم کے لیے ضروری ہو کہ از روئے تقلید سرطاعت عم کر دیں!“ ۱۷

مذہبی، ثقافتی اور تعلیمی اصلاح سے متعلق سرسید اور مولانا ابوالکلام آزاد کے طرزِ فکر

میں کافی مائلت تھی، یہاں طرز فکر ہم نے کہا ہے، مگر نہیں۔ لیکن سیاست میں فکر اور طرز فکر دونوں میں ان کے یہاں بڑا اختلاف تھا۔ یہاں یہ بات کہہ دی جائے تو اچھا ہو کہ مولانا آزاد سرسید اور شبلی دونوں سے بہت متاثر تھے، لیکن سیاست میں وہ شبلی کے خیالات سے زیادہ قریب تھے۔ ہیں معلوم ہے کہ شبلی سرسید کے بعض مذہبی خیالات کو پسند نہیں کرتے تھے لیکن سیاست میں تو ان کی راہیں بالکل مختلف تھیں۔ سرسید کانگریس کے مخالف تھے۔ لیکن شبلی کانگریس کے ہمنوا تھے۔ شبلی سرسید کی خدمات کے مستحق تھے، لیکن ایم۔ اے۔ او۔ کالج کے قیام کے بعد سرسید کے خیالات میں رفتہ رفتہ ایسی تبدیلی عسوس ہونے لگی جو برطانوی سامراج سے قومی وقار سے گزر کر کھجوتے اور دوستی کی طرف لے جاتی تھی، اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ اس میں رنج و انوس سے بھرے اس رد عمل کا عنصر بھی ہو سکتا ہے جو اردو ہندی اور انسداد کاؤ کشی کے قضیوں کے سلسلے میں ان پر ہوا تھا، اس میں مسلمانوں کی تسلیم کے کام میں ان کے گہرے اشتغال اور ملی گڑھ کالج کی کامیابی اور ترقی کے لیے انگریزی حکومت پر ان کا مکمل انحصار و اعتماد کے رویے کا بھی دخل ہو سکتا ہے۔ اس میں سرسید کے انگریز دوستوں اور کالج کے انگریز پرنسپل اور اساتذہ کی پس پردہ ریشہ دوانیاں بھی ہو سکتی ہیں، جو اس لیے غالباً ہوں گی کہ انگریز حکومت کانگریس کی طرف سے جس میں ہندوستان میں ابھرتے ہوئے متوسط طبقے (خاص طور پر ہندوؤں میں) کے مطالبات اور اتحادی سیاست کی بات ہوتی تھی، فکر مند تھی اور ہندوؤں کے مقابلے میں اب مسلمانوں کی طرف بکھر گئی تھی، دیکھ رہی تھی، کانگریس سے مسلمانوں کو روکتے اور ہندوؤں اور مسلمانوں میں تلخ پیدا کر کے کسی مضبوط قومی تحریک کے امکان کو ختم کرنے کی اس پالیسی میں ۱۸۸۰ء کے بعد خلافت عثمانیہ سے متعلق برطانوی سامراج کی کوئی چالیس پچاس سالہ روایتی ڈپلومیسی میں تبدیلی کے رجحان کا بھی اتہم ہو سکتا ہے۔ فرض کوئی وجہ ہو یا مذکورہ اور دوسرے اسباب پر مشتمل ایک مجموعی عامل کا اثر، شبلی کو سرسید کی کانگریس مخالفت کا رویہ پسند نہ تھا۔ انھیں بہر حال اس رویے کے پیچھے سامراج کے انگریز ایجنٹوں کا اتہم نظر آتا تھا۔ ان کا یہ احساس ان کے درج ذیل اشارے سے واضح ہے :

کوئی پوچھے گا تو کہہ دوں گا ہزاروں میں یہ بات
روشن سید مروج خوش آمد تو نہ تھی

ہاں مگر یہ ہے کہ تحریک سیاسی کے خلاف
ان کی جرات تھی آورد تھی آمد تو نہ تھی

مولانا آزاد نے جب پندرہ برس کی عمر میں اپنا ماہوار رسالہ لسان الصدق نکالا (۲۰ نومبر ۱۹۰۳ء) تو اس کے مقاصد میں سیاسی نوعیت کی کوئی بات نہ تھی، بس سوشل ریفارم، اُردو کی ترقی اور علم و ادب کے صحیح ذوق کی ترویج و اشاعت اس کا مقصد تھا۔ یہاں تک کہ انھوں نے ہندوستان میں اسلامی حکومت کے آخری دور کے عیش و عشرت کے زمانے، اور انگریزی حکومت کے دور کو ”تمدن سلطنت“ کے قبضہ و حکومت کے دور سے تعبیر کیا تھا اور اس رسالے کے اجراء سے پہلے بھی وہ برطانوی شہنشاہ کی تاجپوشی کے موقع پر ایک مدحیہ قصیدہ لکھ چکے تھے، لیکن یہ باتیں اس وقت کی ہیں جب ان کے عقائد و شباب کے ابتدائی ماہ و ایام تھے، اور ایسا لگتا ہے کہ مذہب کی طرح ابھی سیاست میں بھی ان کے خیالات میں کوئی ٹھہراؤ نہیں تھا، لسان الصدق ۲۰ جنوری ۱۹۰۳ء کی اشاعت میں وہ سرسید کے اس خیال سے متفق معلوم ہوتے ہیں کہ کانگریس ہندوؤں نے قائم کی ہے، وہی اس میں شریک ہیں، اس لیے جماعت کو نیشنل کہنا محض ایک دھوکا ہے لیکن بارہ مہینے بعد مئی ۱۹۰۴ء کے شمارے میں وہ ”انڈین نیشنل کانگریس“ کے عنوان کے تحت اس کے بیسویں اجلاس منعقدہ بمبئی کے بارے میں اس انداز سے خبر دیتے ہیں جیسے اب انھیں اس کے نیشنل ہونے پر کوئی شبہ نہ تھا اور یہ کہ اس جماعت سے انھیں خاص دل چسپی ہو گئی تھی۔ اس مختصر سے وقفے میں سیاسی خیالات میں تبدیلی کے یہ آثار اور پھر جلد ہی ۱۹۰۵ء میں بنگال کے انقلابیوں سے ان کے گہرے تعلقات کی داستان ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرتی ہے کہ آخر سال ڈیڑھ سال کے عرصے میں مولانا کے یہاں اس سیاسی انقلاب حال میں جہاں کسی دنیوی منفعت کے بجائے سراسر جان کا زیاں ہی تھا، کن عوامل کا ہاتھ تھا۔ ان کی سیاسی زندگی کا یہ باب ابھی تلاش و جستجو کا محتاج ہے۔

سرسید اور ملی گروٹھ کی تعلیمی خدمات سے متعلق لسان الصدق کے ایڈیٹر کے خیالات اور تاثرات ہمیں رسالے کے اگست و ستمبر ۱۹۰۴ء کے شمارے میں بھی ملتے ہیں، جن میں مولانا آزاد نے ”محطون ایجوکیشنل کانفرنس علائقہ بمبئی اور مرحوم سرسید احمد خاں“ کے زیر عنوان لکھا تھا اور نواب نصر اللہ خاں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا تھا،

”نواب صاحب اگر لیڈر بننا چاہتے ہیں تو اس طرح ان کو کامیابی نہیں ہو سکتی، وہ اس شخص کی مثال پیش نظر رکھیں جس نے برسوں کی محنت میں یہ کر کے دکھلادیا کہ قوم کے بچے ہمدرد ایسے ہوتے ہیں... سرسید کا ہم پر کوئی ذاتی احسان نہیں ہے۔ سرسید نے ہم کو ملک و دولت نہیں دے دی۔ پھر ہم کیوں اس کے فدائی ہو رہے ہیں صرف اس لیے کہ اس کے کام ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ اس کی تعریف کریں، اس کی تعریف ہماری ذاتیات میں داخل ہوگئی ہے اور ہماری زبان اس کی ستائش سے بند نہیں ہو سکتی۔“

اس دور میں مولانا آزاد پر سرسید کے گہرے اثر کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ وہ مسلمانوں سے بار بار جدید علوم کے حصول کی پُر زور اپیل کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ اُردو میں علمی اور فلسفیانہ کتابوں کا ترجمہ تیزی سے کیا جائے۔ انھیں یہ یقین تھا کہ جدید تعلیم سے ان کے ہم مذہبوں میں فہرہ و خیالات سے آزاد ہونے کا جذبہ بیدار ہوگا۔ ۱۹۰۸ء میں مولانا آزاد نے بعض اسلامی ملکوں کی سیاحت کی اور وہاں سے واپس آنے کے تین چار برس بعد انھوں نے ۱۹۱۲ء میں الہلال نکالا۔ ہر لحاظ سے ایک معیاری ہفتہ وار جس نے اُردو صحافت اور ملک و ملت کی سیاست میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ یہاں اس بات کے بتانے کی ضرورت نہیں کہ مولانا نے اس اخبار میں سرسید اور اس جہت کے جسے وہ علی گڑھ پارٹی کہتے تھے سیاسی خیالات کے خلاف کس کس طرح آتش فشاں کی اور کیسے کیسے انداز میں مسلمانوں کو مسلم لیگ سے دامن بچانے اور سیاسی محکومی سے آزاد ہونے کی جدوجہد میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ مسلم یونیورسٹی کے قیام کی تحریک کے وہ حامی تھے لیکن وہ مشغلی اور وقار الملک کی طرح ایک آزاد یونیورسٹی چاہتے تھے، اور سرسید کے اس خیال کے حامی تھے کہ گورنمنٹ تعلیم کا تمام اہتمام لوگوں پر چھوڑ دے اور خود اس میں دست اندازی سے بالکل علیحدہ ہو جائے۔ یہ تمام باتیں افسانہ در افسانہ ایک طویل داستان ہے جسے الہلال و البلاغ کے صفحات میں ہم پڑھ سکتے ہیں۔

یہاں ہم اس کی بھی ضرورت نہیں سمجھتے کہ تفصیل سے لکھیں کہ کس طرح مسلم یونیورسٹی کے

قیام کی تحریک نے بالآخر ایک مقامی اور غیر الحاقی یونیورسٹی پر تفتاح کر لی اور کن حالات میں اس کے دو تین ماہ قبل 'خلافت اور زمان کو آپریشن کی سیاسی تحریکوں کے پُر زور معرکوں کے دوران اکتوبر ۱۹۷۰ء میں مسلمانوں کی ایک آزاد یونیورسٹی علی گڑھ ہی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے قائم ہو گئی۔ جامعہ ملیہ کے بانیوں میں مولانا ابوالکلام آزاد بھی تھے۔

اس کے بعد ملک میں قومی اور ملی سیاست دونوں مختلف نشیب و فراز سے گزرتی ہیں اور ہندو مسلم اتحاد جس کے مولانا آزاد پُر جوش موید اور مبلغ تھے، اور کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین مفاہمت جس کے لیے تحریک آزادی کے آخری دس برسوں میں وہ خاص طور پر سخت آرزو مند تھے، ان کے یہ دونوں خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکے۔ تحریک پاکستان کے شباب کے دور میں جب مولانا آزاد کی قیادت سے مسلمانوں کی بھاری اکثریت نے 'سکار کر دیا تھا' اور ملی گڑھ یونیورسٹی پر مسلم لیگ کا پورا قبضہ ہو چکا تھا، اس وقت اس فیصلہ کن گھڑی میں علی گڑھ ریلوے اسٹیشن پر یونیورسٹی کے طالب علموں کے ایک مخصوص گروہ نے دو سروں کے بہکانے سے مولانا کے حلق بڑی نازیبا اور افسوس ناک جذباتیت کا مظاہرہ کیا تھا، لیکن مولانا نے فراخ دلی کے ساتھ ان طلباء کو معاف کر دیا تھا۔

۱۹۷۷ء میں ملک کی تقسیم ہوئی اور دو آزاد مملکتیں، ہندوئین اور پاکستان وجود میں آئیں پھر اس آزادی اور تقسیم کے بعد کے خونیں فسادات میں ہندوستان کے مسلمانوں پر جو گزری یہاں اس لٹاک داستان کو دہرائنا فضول ہے۔ اور یہ بات بھی ہمیشہ با افتادہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ بتایا جائے کہ آزادی سے پہلے آٹھ دس سال ہماری اس یونیورسٹی پر کیسے گزرے تھے اور پھر آزادی اور تقسیم کے بعد دیہاں کی حالت کیا تھی۔ بس یہ سمجھ لیجئے کہ نشتر اتر چکا تھا، خار باقی تھا... اور اب مجھ نہ وہ سرور و شور تھا اور نہ جوش و خروش، ہر طرف ایک مہیب سناٹا، خوف و ہراس کی ایک فضا جس میں یونیورسٹی کے در دیوار کھڑے بزم رفتہ کے ہنگامہ ہائے شوق کا سوگ مناتے محسوس ہوتے تھے ۱۹۶۱ء

ایسے میں مولانا آزاد نے ڈاکٹر ذاکر حسین کو آمادہ کیا کہ وہ جامعہ چھوڑ کر ہندوستانی مسلمانوں کے ایک بڑے اور تاریخی ادارے، ایک تعلیمی، علمی اور تہذیبی روایت جو ۱۸۵۸ء کے بعد اس ملک میں مہجدید کے تقاضوں کے مطابق مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کی تمام تئناؤں اور حوصلوں سے عبارت

تھی، اور مذہبی، معاشرتی اور تعلیمی اصلاح کے میدان میں ان کے پیرو مشد کی اس زندہ اور شاندار یادگار کو انتشار اور تباہی سے بچائیں اور دت کے تقاضوں کے مطابق ہندی مسلمانوں کی اس عظیم الشان درس گاہ کو ترقی دیں۔

علی گڑھ سے مولانا ابوالکلام آزاد کے گہرے تعلق اور فطرت جذبہ کا بہترین ترجمان ان کا وہ مشہور خطبہ ہے جو انھوں نے ۲۰ فروری ۱۹۴۹ء کو اس یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد میں پڑھا تھا۔ ہم چاہیں گے کہ اس موقع پر دو تین اقتباس 'قدرے طویل' اس خطبے کے آپ کے سامنے پڑھ دیں۔ اس یونیورسٹی سے مولانا نے اپنے چھتیس سالہ ربط و تعلق کا ذکر کرتے ہوئے اور اس ادارے کے بانی سر سید احمد خاں مرحوم کی سیاسی جمود کی قیادت کے حوالے سے جس کا بار انیسویں صدی کے آخری پچیس سال میں انھوں نے اٹھایا تھا، مولانا نے کہا تھا :

"میں نے اپنی سیاسی زندگی کی ابتدا ہی میں اس حقیقت کو تسلیم کر لیا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو تحریک آزادی میں حصہ لینا چاہیے۔۔۔ اس لیے یہ لازمی امر تھا کہ میں اس سیاسی رہنمائی پر تنقید کروں جس کی قیادت سر سید احمد خاں مرحوم نے (کی تھی) اور علی گڑھ پارٹی جس کی نمائندہ تھی۔ چنانچہ اس سیاسی مسئلے پر میرے اور اس پارٹی کے درمیان تصادم ہوا۔ اس مخالفت کو اس کے اراکین نے اس سیاسی پالیسی کے بانی کی مخالفت سمجھا اور کچھ لوگوں کے خیال میں تو میں سر سید احمد خاں مرحوم اور علی گڑھ کا دشمن تھا۔

"لیکن ان بات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس میں شک نہیں کہ میرے نزدیک سر سید احمد خاں سے سیاسی قیادت میں سنگین اور فاشس خطیاں سرزد ہوئیں، لیکن اسی کے ساتھ میں ان کو انیسویں صدی کی عظیم شخصیتوں میں سمجھتا تھا اور آج بھی سمجھتا ہوں۔۔۔

"اس بات کو چھتیس سال گزر چکے ہیں، لیکن میں جب بھی اس

زمانے کے واقعات پر غور کرتا ہوں تو اس مسئلے پر نظر ثانی کرنے کا آج بھی مجھے کوئی جواز نہیں ملتا۔ اس وقت بھی میرا خیال تھا اور آج بھی ہے کہ سرسید تعلیمی اور سماجی تعلیم معطل تھے لیکن سیاست میں ان کی غلط قیادت نے بہت سی خرابیاں پیدا کیں اور جس سے ہمیں بہت نقصان پہنچا ہے۔ لیکن آج یہاں میرا مقصد ان کے سیاسی رول پر تبصرہ کرنا نہیں ہے بلکہ تعلیمی مسلح سرسید احمد خاں کی یاد کو خراج عقیدت پیش کرنا ہے جنہوں نے ہندوستان کی جدید تعلیم کی بنیاد رکھی۔

اس کے بعد مولانا آزاد نے اپنے خطبے میں مذہب، تعلیم، سماجی زندگی، زبان، ادب اور صحافت پر سرسید کی مصلحت کو ششوں اور تخلیق توانائی کے گہرے اثر کا ذکر کیا اور کہا کہ سرسید مروجہ کے سیاسی رویے میں "فقرہ پرست سیاست کا معمولی سا شاہد بھی نہیں تھا۔ ان کی سرگرمیوں، یہاں تک سیاست میں بھی ہندو مسلمان برابر کے شریک تھے۔ وہ تمام عمر ہندو مسلم اتحاد کے حامی رہے۔" پھر انہوں نے سرسید کے اعلیٰ تعلیمی مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے ان کو بخشنے ہوئے الفاظ میں ان کی شخصیت اور کارناموں کا اعتراف کیا:

"سرسید نے ملی گتھ میں ایک کالج ہی قائم نہیں کیا بلکہ وقت کے جدید تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر اسے دانشوری اور ثقافت کا مرکز بنادیا۔ اس طبقے کا غور سرسید تھے۔ اپنے زمانے کے بہترین دانش ور ان کی شخصیت سے متاثر ہو کر ان کے گرد جمع ہو گئے تھے۔ سیر خیال میں شاید ہی کسی رسالے نے اس نسل کو اتنا متاثر کیا ہو جتنا کہ ان کے رسالے تہذیب الاطلاق نے کیا ہے... درحقیقت اسی رسالے نے جدید ادب کی بنیاد ڈالی اور زبان کو ملی مجدد خیالات کے اظہار کے قابل بنایا اور شاید ہی مسلمانوں میں کوئی ایسی ادبی شخصیت ہو جو اس طبقے سے متاثر نہ ہوئی ہو۔ جدید دور کے بہترین مسلمان ادیبوں نے یہاں سے توانائی حاصل کی۔ یہاں مسلم فکر کی تحقیق، تفسیر اور عقیدہ کے داستان وجود

میں آئے... یہ علی گڑھ ہی تھا جہاں اصلاحی تحریکیں پایہ تکمیل کو پہنچیں۔ اس کا شمار ہندوستان کے ان مقامات میں ہے جہاں نئے ہندوستان کی تعمیر میں رہبری کی گئی۔ انیسویں صدی ہندوستان میں نشاۃ ثانیہ کا دور تھا اور علی گڑھ اس کا سب سے بڑا مرکز۔

اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہ سرسید احمد خاں کے انتقال کے بعد علی گڑھ کی بہت سی امتیازی خصوصیات باقی نہیں رہیں اور یونیورسٹی کا درجہ ملنے کے بعد علی گڑھ کالج کی عظیم الشان روایات کی توسیع و ترقی نہ ہو پائی، مولانا نے اساتذہ و طلباء دونوں سے کہا:

"بہر حال آپ کو یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ عظیم الشان درجہ آپ کا ہے اور آپ ہی لوگ ہیں جنہیں علی گڑھ کے شاندار ماضی کی روایات کی تجدید کرنا ہے۔ یہ کہتے جو آپ کے اسٹریپیٹل کی دیواروں پر کندہ ہیں ہو سکتا ہے کہ وقت کے ساتھ دھندلا جائیں مگر وہ کہتے جو علی گڑھ نے ہندوستان کے جدید دور میں کندہ کیے ہیں وہ کبھی نہیں دھندلا سکتے۔ مستقبل کے مورخ علی گڑھ میں جدید ہندوستان کی تعمیر کے ماخذ تلاش کریں گے۔"

یہ سب سن کر کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ آواز سرسید مرحوم کے کسی حقیقی شاگرد اور علی گڑھ کے سچے اولڈ بوائے کی آواز نہیں ہے؛ اسی خطبے میں مولانا نے علی گڑھ کو نئے تعلیمی، علمی، سیاسی اور تہذیبی مسائل کی طرف بڑی جاں سوزی سے توجہ دلائی ہے اور بڑے قیمتی مشورے دیے ہیں۔ انہوں نے یہ امید کی ہے کہ علی گڑھ اپنی زندگی کے نئے دور میں "اسلامیت اور اسلامی تاریخ کے مطالعہ و تحقیق" کی روایت کو زندہ کرے گا اور یونیورسٹی میں علم کے ہر شعبے میں تحقیق اور علم کی جستجو کا ماحول پیدا ہو گا۔ انہوں نے بدلے ہوئے حالات میں طلباء کا حوصلہ بڑھایا اور خوش آئند امیدوں کے ساتھ مستقبل کا خیر مقدم کرنے اور بڑے بلند انداز میں مستقبل کے مسائل اور امکانات کی طرف کھلی آنکھوں سے دیکھنے اور آنے والے زمانے کی آواز سننے کی تلقین کی۔ انہوں نے کہا:

"ایک تعلیمی ادارہ جس کا ماضی اتنا شاندار رہا ہو، اس کا مستقبل بھی

اتنا ہی شان دار ہونا چاہیے۔ مجھے علم نہیں کہ آپ کی ذہنی حالت کیا ہے؟ میں نہیں جانتا کہ مستقبل کے کون سے رنگ آپ کے سامنے ہیں؟ کیا یہ دروازوں کے بند ہونے کا بیخام دیں گے یا نئے دروازوں کے کھلنے کا جن کے دیلے سے آپ اپنے تجربات سے نئے مناظر سے روشناس ہوں۔ مجھے علم نہیں کہ آپ کے سامنے کون سے مناظر ہیں، لیکن میں آپ کو بتانا چاہتا ہوں کہ میں نے کون سے منظر دیکھے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ آپ سوچیں کہ وہ دروازے جو کھلے ہوئے تھے اب بند ہو چکے ہیں، مگر میں نے دیکھا ہے کہ جو دروازے قفل تھے، وہ اب کھل گئے ہیں...

تفاوت است میاں شنیدن من و تو
تو بستن در و من فتح باب می شنوم

حواشی

- ۱۔ تہذیب الاخلاق
- ۲۔ عبدالرزاق طبع آبادی: آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، حالی پبلشنگ، لاہور، دہلی، ۱۹۵۸ء، صفحہ ۲۵۲
- ۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۷
- ۴۔ ایضاً، صفحات ۸۲-۳۸۱
- ۵۔ ایضاً، صفحات ۶-۴۰۹
- ۶۔ عبدالرزاق طبع آبادی: ذکر آزاد، کلکتہ، ۱۹۶۰ء
- ۷۔ ابوالکلام آزاد: خیابانِ خاطر، سہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۷ء، صفحات ۴۱-۴۰
- ۸۔ ترجمان القرآن، جلد چہدم، سہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء
- ۹۔ ابوالکلام آزاد: تذکرہ، سہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۲
- ۱۰۔ مقالات سرسید، حصہ اول، (مرتبہ، مولانا امجد علی پانی پتی)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۲ء، صفحات ۵۹-۵۸

۱۱- ایضاً

۱۲- ابوسلمان شاہجہانپوری کی تالیف مولانا ابوالکلام آزاد (مختصیت مفسر و محدث) میں غلام رسول مہر کا معنوی "مولانا ابوالکلام آزاد کا تصور حدیث اور ان کی خدمات" ادارہ تصنیف و تحقیق پاکستان کراچی، ۱۹۸۴ء، صفحہ ۱۱۶

۱۳- ترجمان القرآن، جلد چہارم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۹۴۰۔ اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ مولانا شبلی کی وفات (۱۹۱۴ء) پر لکھنے میں جو تقریری جلسہ ہوا تھا، اس میں شبلی کی حیثیت علمی و ادبی پر جو تقریر کے دوران تدوین علوم کا ذکر کرتے ہوئے مولانا آزاد نے کہا تھا: "نہ صرف عظمت موضوع و نفس معنوں کے لحاظ سے، بلکہ طرز تصنیف و ترتیب، ضبط مطالب اور حسن تقسیم و تنظیم کے لحاظ سے بھی تاریخ اسلام میں بہترین کتاب بھی بنجاری لکھی گئی ہے اور کوئی اسلامی تصنیف اس تک نہیں پہنچ سکتی۔ امام بخاری کے بعد فقہ اصحاب صحاح، جامعین، مسانید نے نئے نئے اسلوب مطالب پیدا کیے مگر کوئی کتاب صحیح بخاری تک نہ پہنچ سکی اور یہ میں محض حدیث کی قدیم خوش افتاد کی بنا پر نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ یقین کیجئے اس فن تصنیف کو ہمیشہ نظر رکھ کر، جو ترقی یافتہ علمی زبانوں میں آج پایا جاتا ہے، میں نے اسی وجہ البصیرہ سے اسے قائم کی ہے۔" البلاغ، ۱۷، ۱۸، ۲۴ دسمبر ۱۹۱۵ء (بحوالہ ابوسلمان شاہجہانپوری، بحوالہ مطابق، صفحہ ۱۱)

۱۴- ترجمان القرآن، جلد چہارم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحات ۸۶-۸۵

۱۵- ترجمان القرآن، جلد سوم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۴۰

۱۶- ترجمان القرآن، جلد چہارم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۹۹

۱۷- لسان الصدق، جلد ۱، نمبر ۱، نومبر سنہ ۱۹۰۳ء

۱۸- ضیاء الحسن فاروقی، شہید حسرت، مکتبہ جامعہ، دہلی، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۳۷۲

۱۹- رشید احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ اس وقت یونیورسٹی کے بعض سربراہان و حضرات میں سے ایک نے اپنی کتا چین منسٹر کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ "اس یونیورسٹی کو کلیفٹن حکومت کے تصرف میں لے لیں" اور اس کو اس وقت میں "دہلی کے بعض نیم سرکاری اکابر کی طرف سے پیش کش عام تھی کہ یونیورسٹی حکومت ہند کے حوالے کر دی جائے۔" دیکھئے جلسہ ذکر صاحب، مکتبہ جامعہ، دہلی، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۱۲

آزاد کی زندگی کا ابتدائی دور۔ سرسید کا اثر

آئن ہنڈس سن ڈیکس / ترجمہ: مظہر مہدی

اپنی زندگی کے اواخر میں آزاد نے یہ قبول کیا کہ سرسید سے انھوں نے انگریزی سیکھنے اور سائنس اور ادب کا مطالعہ کرنے کی تحریک حاصل کی حالانکہ وہ اس سے قبل ایک بیان میں ذمے دار شخص کا ذکر کیے بغیر 'چند واقعات' کی جانب اشارہ کرتے ہیں جنھوں نے ان کی فکر میں انقلاب برپا کر دیا۔ بہر حال یہ واضح ہے کہ ان پر سرسید کا زبردست اثر تھا۔ آزاد کی کہانی (خود آزاد کی زبانی) کا حصہ بعنوان "سرسید کی تعلیم کا دور" اس طرح شروع ہوتا ہے: "اچانک ایک نئی راہ سامنے آئی۔ میرا اشارہ سرسید کے صفات کی طرف ہے۔ چونکہ اس واقعے نے میرے عقائد و افکار کی زندگی پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے، اس لیے میں زیادہ تفصیل سے بیان کروں گا۔"^۱

چند نئی اُردو کتابیں منگواتے وقت آزاد نے اسلام پر سرسید کے ایک دو مختصر چھپے ہوئے خطبے منگوائے اور ان خطبوں نے ان کو (سرسید کے) بڑے کاموں کی طرف توجہ کی کہ تب انھوں نے تہذیب الافغان کی پہلی تین جلدیں تفسیر القرآن کی پہلی جلد اور اس کے بعد بتدریج سرسید کی تمام تصنیفات منگوائیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان سے ان کی ایک ایسی وابستگی پیدا ہو گئی کہ کوئی بھی دیگر تصنیفات ان سے متاثر نہ کر سکیں۔ وہ بالکل تڑپے ہو گئے اور ہر صفحے کو چاٹ گئے۔

آزاد کہتے ہیں کہ وہ ان مراحل سے گزرتے جیسا کہ ان کے والد مرحوم کہا کرتے تھے کہ اگر اہی لی موجود تشریب یوں ہے کہ پہلے وہ بیت پھر بچرت۔^۲ اپنی زندگی کے اس دور میں وہ جن ذہنی کیفیتوں

سے گزرے ان کی انھوں نے مندرجہ ذیل نشان دہی کی ہے:

- ۱۔ تقلید و رسوم کی بندشیں ٹوٹ چکی تھیں۔
- ۲۔ تقلید آباد اجداد کے تمام نقوش اگر مٹ نہیں چکے تھے، گو بہت مدہم پڑ چکے تھے۔
- ۳۔ لیکن آزادی فکر نے ابھی کوئی مطلق حالت حاصل نہیں کی تھی۔ شکوک و شبہات نے نئے اٹھ رہے تھے۔ گرد و پیش میں اس کے دفع کی قوت یہ تھی، بلکہ ضعف کی وجہ سے اور براہین و شواہد کی کمی تھی۔ اکثر حالتوں میں شکوک فتح مندرہ تھے۔ مطالعے کی دست انھیں بڑھ رہی تھی اور نئے نئے میدان بھی کھل رہے تھے۔

۴۔ جب ان کی طبیعت قدرتی طور پر اور نفسیاتی اعتبار سے پوری طرح کسی نئی حالت کے لیے تیار و منتظر تھی اور سرسید کی تصنیفات ان کی نظر سے گزریں، تو بالکل نئی دنیا نظر کے سامنے آگئی۔^{۱۲}

آزاد نے چھ ماہ کے اندر سرسید کی تمام تصنیفات پڑھ ڈالی تھیں اور کھل طور پر مسحور ہو گئے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے تمام سابقہ معتقدات سے سخت نفرت کرنے لگے اور شرمندہ تھے کہ صرف چھ ماہ قبل ان پر اعتقاد تھا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ وہ 'دہلیت' کے مرحلے سے گزر چکے تھے اور اب تمام انھیں مکاتب اور فرقوں اور ان کے مناقضوں کو حارت کی نظر سے دیکھنے لگے۔ ان میں سے کوئی بھی اسلام کی صداقت یا سرسید کے لفظ میں ٹھیک، اسلام کو نہیں جانتا تھا۔ آزاد کا اب یہ خیال تھا کہ اس "عظیم مجدد" نے قرآن کی اصل روح اور اسلام کی اصل تعلیمات کو ۱۳ برسوں کی گناہی کے بعد پھر سے پیش کیا ہے۔

آزاد کے لیے یہ بیان کرنا مشکل تھا کہ وہ کس حد تک سرسید کے نقشے میں سرشار تھے۔ انھوں نے کہا کہ وہ ان کی بت کی طرح پریش کرتے تھے۔ ایک تقلید جھوڑ کر انھوں نے دوسری اختیار کر لی تھی۔ اس کی تمام ظنی انھوں نے بعد میں دیکھی، یہ کیسی عجیب بات ہے کہ انسان تقلید سے کبھی باز نہیں آتا۔ ترک تقلید کے نام پر وہ جن شخصیتوں کی عزت کرتا ہے، انہی کی تقلید شروع کر دیتا ہے؛ سرسید کے نقشے میں وہ کس طرح سرشار تھے اس کی تشریح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے حالی کی بھی ہوئی سرسید کی سوانح حیات جاوید کا کس طرح انتظار کیا جس کا آرڈر انھوں نے (ڈیوٹی شاپ، علی گڑھ کو) بھیجا تھا۔ ہر ڈاک کو اشتیاق سے دیکھتے رہنے کے بعد جب بالآخر انھیں اس کتاب کا پلا مل ملا تو انھوں نے اسے ڈاک کے ہاتھ

سے بھی لیا اور اس کا بیرو ادا کیے بغیر دوڑتے ہوئے اندر چلے گئے اور اس کو پڑھنا شروع کر دیا۔ انھوں نے درواتوں میں ہزار صفے کی پوری کتاب ختم کر ڈالی۔ یہ واقعہ ۱۹۰۱ء کا ہے جب وہ صرت تیرہ برس کے تھے۔

سر سید کا ابتدائی اثر اپنے خاندانی مذہب سے آزاد ہونے کی جدوجہد کو تعاون دینے میں اور ان کو: یاد قابل قبول مذہبی پوزیشن دینے میں تھا۔ اپنے نئے رہنما کی پرورش میں ان کا پوشش و غرض ہجرت انگریز نہیں ہے۔ ان کی تربیت نے ان میں اختیار کرنے کی صلاحیت کو پروان نہیں پڑھنے دیا تھا۔ ان کے والد نے جس طرح کے جبر و استبداد کا ماحول قائم کر رکھا تھا اس میں ان کا کوئی اپنا رد عمل نہیں تھا۔ آزاد ذہنی اعتبار سے پرجوش اور جذباتی طالب علم تھے اور سر سید میں ان کو اپنی ضرورتوں کا جواب مل گیا۔ سر سید کے اثر کا دوسرا فائدہ یہ ہوا کہ اس نے ان میں جدید علم کے حصول کا جذبہ بیدار کیا جب ان کے خیالات میں ہنگامہ خیز اٹھل پھل جی تب وہ تمام پرانی چیزوں کو حقیقہ سمجھنے لگے اور اردو، فارسی اور عربی تراجم میں جتنی بھی جدید کتابیں حاصل کر سکتے تھے کر لیں۔ جب انھیں مزید کتابیں ہندوستان میں نہیں مل سکیں تو انھوں نے یہ کتابیں قاہرہ اور بیروت سے منگوائیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ جدید علم پر عربی میں شائع شدہ تقریباً ہر کتاب انھوں نے پڑھ رکھی ہے۔ یہی ایک ایسا مقصد نظر آتا ہے جس کی خاطر انھوں نے اپنے والد کے مریدوں کے مالی تعاون کا فائدہ اٹھایا۔ ان مریدوں نے ان کی کتاب کے پارسلوں کا بڑا ادا کیا جو با اوقات بیکڑوں روپے تک پہنچ جاتے تھے۔ جب یہ خاندان ۱۹۰۱ء میں عارضی طور پر بمبئی چلا گیا تو وہاں دکانوں میں فارسی اور مصری کتب کی دستیابی کے سبب کتابوں کے حصول کا بہتر موقع ان کے آگے آگیا۔

آزادیہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے سر سید سے تحریک حاصل کر کے پہلے پہل انگریزی سیکھنی شروع کی۔ انھوں نے کچھ اسباق سیکھنے میں پڑھے تھے اور بول ہی وہ پڑھنے کے لائق ہوئے وہ اردو اور فارسی ترجموں کو سامنے رکھ کر انگریزی بائبل پڑھنے لگے۔ نفت کی مدد سے انگریزی اخبارات پڑھنا دوسرا مرحلہ تھا۔ آخر کار وہ تاریخ اور فلسفے کی انگریزی کتابیں پڑھنے لگے۔ یہ سچ ہو سکتا ہے کیوں کہ آزادیہ زندگی کے اواخر میں ان کے اپنے ذاتی کتب خانے میں انگریزی کی بہتری کتابیں یقیناً جمع تھیں۔ حالانکہ وہ انگریزی مجھے کا دعویٰ کرتے تھے لیکن اسے روانی کے ساتھ بولنے پر وہ متاد رہے تھے۔ حتیٰ کہ اپنی

زندگی کے آخری دنوں میں بھی وہ ایک مترجم کی مدد سے کام چلاتے تھے۔ زندگی کے اس ابتدائی مرحلے میں آزاد نے شاید انگریزی اور یورپی تصنیفات کے اردو یا عربی تراجم پڑھتے تھے؟

سر سید نے اس لڑکے کی دلچسپی اس کی اسلامی وراثت کے ان چند پہلوؤں میں بھی پیدا کی جن پر گھر میں اس کی تربیت کے دوران زور نہیں دیا گیا تھا۔ ان میں معتزلہ شامل تھے۔ یہ وہ ابتدائی فرقہ تھا جو سر سید کے بہترے اخلاقی نظریات کا منبع تھا۔ علی گڑھ میں سر سید کے رفیق اور جانشین مین الملک نے معتزلیں کے جواب میں سلیس وار مضامین لکھے جن میں انھوں نے کہا کہ سر سید کا خیال نیا نہیں تھا بلکہ انھوں نے انصاف اور معتزلیں کے یہاں یہ خیال پائے جاتے تھے۔ ان کو پڑھ کر آزاد نے محسوس کیا کہ معتزلیں اور سر سید اپنے اپنے دور میں ایک ہی قسم کے مسائل سے دوچار تھے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے معتزلیں پر دو محقّقوں میں ایک کتاب لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا لیکن پہلا حصہ ختم کرنے سے قبل ہی اس منصوبے میں ان کی دلچسپی نہیں رہی۔

اسی طرح آزاد حالانکہ پہلے الغزالی کی طرف متوجّہ رہے تھے لیکن سر سید نے پھر سے ان کی دلچسپی پیدا کر دی۔ مولوی عبدالوحید خاں کی دلچسپی اور اپنے والد کے ایک خط میں ایک حوالے نے پہلے پہل ان کو الغزالی کی منہاج العبادین کا ترجمہ کرنے کی طرف مائل کیا۔ الغزالی کی مضمونیں صغیر و کبیر پر سر سید کے تبصرے نے آزاد کو اس کام کا عملی ترجمہ کرنے پر آمادہ کیا۔ گو کہ ان کے لیے یہ کام مشکل تھا لیکن وہ اسے اپنا کام سمجھتے تھے جس سے وہ واقعی مطمئن تھے۔ انھوں نے الہام العوام اور المنتخب من الفضائل بھی پڑھی تھی۔ مومن الذکر میں ان کی خصوصی دلچسپی تھی کیوں کہ یہ ایک سوانحی کام تھا جس میں الغزالی کے مذہبی شکوک اور تلاش حق کی تفصیلات درج تھیں۔ انھوں نے بعد میں تہانہ الاخلاص مننگوائی اور ابن رشد کا لکھا ہوا اس کا رد بھی۔ انھوں نے اس عظیم کام کا ترجمہ شروع کر دیا لیکن اس کو بھی ناقص چھوڑ دیا۔

آزاد پر سر سید کا اثر اتنا عظیم تھا کہ وقتی طور پر دوسرے اثرات (مکمل طور پر نامد پڑ گئے تھے) جن کی اہمیت کی انھوں نے اپنی زندگی میں بعد میں قدر کی۔ مثلاً شاہ ولی اللہ ان کے پس منظر میں ایک اہم شخص رہے تھے کیونکہ ان کے والد نے ان کے خاندان کے ایک فرد سے تعلیم حاصل کی تھی۔ ان کے والد خود کو اس خاندان کا شاگرد سمجھتے تھے۔ آزاد نے اپنے والد سے شاہ ولی اللہ کے موضوع پر بات چیت کی تھی اور اپنے دینی مطالعے کے سلسلے میں شاہ کے دو کاموں عقد العید اور الافصاح فی بیان سبب انتقام

کر پڑھنے کی کوشش کی تھی۔ لیکن انھیں دشواری پیش آئی۔ جب ان کا مطالعہ پر پہنچا تب وہ ان کو کچھ سکے۔
 ”شاہ ولی اللہ کو کچھنے کی کوشش کر رہے تھے کہ سرسید کی تصنیفات میں موجود دوسری تمام
 دہیپوں پر غالب آگئیں۔ بہت بعد میں ان کی فکر پر شاہ ولی اللہ کا اثر ظاہر ہوا۔“

المنار کے ساتھ میں بھی معاملہ پیش آیا۔ نئے عربی ادب کے مطالعے کے دوران آزاد المنار پابندی
 کے ساتھ دیکھتے رہے اور مجدد کی کتاب رسالت التوحید بھی پڑھی تھی۔ لیکن وہ اس وقت سرسید پر ایک کام
 کرنے کا منصوبہ بنا رہے تھے جس میں وہ یہ ثابت کرنے کی امید کر رہے تھے کہ جدید علم الکلام پیش کرنے
 کی جتنی بھی کوششیں کی گئیں ان میں صرف سرسید کا حیاہ ہوئے۔ تاہم انھوں نے المنار کی تعریف
 کی۔^{۱۱} حالانکہ وقتی طور پر ان کے ذہن پر سرسید غالب رہے لیکن المنار نے گہرا تاثر قائم کیا۔

آزاد اس کی بھی تصدیق کرتے ہیں کہ تحریری اسلوب میں سرسید ان کے ماڈل تھے۔ ان دونوں
 کے اسالیب پر جن اصحاب کی نظر ہے انھیں یہ بات آسانی سے نظر نہیں آتی لیکن ایک مختصر مدت تک
 آزاد کی یہ تمت ضرور تھی کہ وہ بھی سرسید ہی کی طرح مضامین لکھتے تھے۔ انھوں نے دو حصوں میں سرسید کے
 علم الکلام پر ایک بڑی کتاب لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ اول ان کی فکر کا ایک منظم مطالعہ اور دوم ان کی
 تصنیفات کی ترتیب۔ اس سے سرسید کے ایک بڑے مفسر کے طور پر ان کی حیثیت قائم ہو جاتی۔ آزاد کی
 بہتری دوسری اسکیموں کی طرح یہ بھی کوئی شکل اختیار نہ کر سکی لیکن انھوں نے نبوت پر، معجزات کے
 دلیلِ نبوت، نہ ہونے پر اول ان کے اصول پر کہ خدا کے مذہب اور فطرت میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا
 ہے ایک لمبا مضمون لکھنا شروع کر دیا تھا۔^{۱۲}

لسان الصدق میں ایک مضمون جس نے تنازعے کی صورت اختیار کر لی تھا حالی کی حیات جاوید پر
 آزاد کا تبصرہ۔ اس میں انھوں نے سرسید کے ادبی اسلوب اور مذہبی نظریہ کے مترضین سے ان کا
 دفاع کیا تھا۔ سرسید کے خیالات پر وہ جس حد تک فریقہ تھے اس پر بعد میں انھیں الجھن ہوئی اور انھوں نے
 ان مترضین سے اتفاق کیا۔ جب ۱۹۰۴ء میں انھیں حمایتِ اسلام کی جنگ میں حالی کی آزادی ملاقات
 ہوئی تو انھوں نے یہ میز اخوانہ لگایا کہ اس لڑکے کی عمر چندہ یا سولہ سال ہے۔ لیکن جب انھیں بتایا گیا کہ
 ”لسان الصدق کا مدیر ہے تو انھوں نے سمجھا کہ ان سے مذاق کیا جا رہا ہے۔ وہ اس وقت بہت خوش ہوئے
 جب انھیں معلوم ہوا کہ یہ سچ تھا۔ آزاد نے اسے تک نہائی جا کر لی تھی۔“

آزاد نے شیخ محمد عبدہ پر بھی ایک مضمون لکھا جو شبلی کی ایک رپورٹ پر مبنی تھا۔ شبلی سے عبدہ کی ملاقات مصر کے سفر کے دوران ہوئی تھی۔ وہ ان کی روشن خیالی سے متاثر تھے اور اس کو ان پر افغانی کے اثر سے منسوب کرتے تھے۔ آزاد لکھتے ہیں کہ عبدہ کی بہت ہی عمدہ کتاب رسالت التوحید کے چند اقتباسات ترجمہ کر کے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے حالیہ شمارے میں شائع کیے گئے تھے اور یہ حال ہی میں المنار میں ان کی کٹری کے ساتھ شائع ہو رہا ہے۔ اس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ عبدہ جدید ضرورتوں کے پیش نظر قرآن مجید کی اہمیت و افادیت بیان کر رہے تھے۔ بالآخر سان الصدق میں 'ہندو' نیشنل کانگریس پر ان کا ایک مختصر مضمون دلچسپی کا باعث ہے کیوں کہ وہ خود بعد میں کانگریس کی سیاست میں شریک تھے۔ شروع کے ان دنوں میں آزاد 'سرسید کے اس موقف کی حمایت کرتے تھے کہ کانگریس ایک ہندو تنظیم تھی اور اپنے نام کی مستحق نہیں تھی۔ بہر حال چند ماہ بعد انھوں نے 'انڈین نیشنل کانگریس' کے عنوان سے ایک مختصر مضمون لکھا جس میں انھوں نے یہ حقیقت بیان کی کہ اس سال کے اجلاس کے صدر فیروز شاہ مہتہ ایک پارسی ہونے والے تھے ۱۵

حالانکہ آزاد کی زندگی کے اس مرحلے میں سرسید کا اثر غالب تھا تاہم دوسروں کا اثر قبول کرنے میں یہ مانع نہیں رہا۔ مثلاً اس دور میں آزاد نے پہلے بائبل پڑھا، عیسائیوں سے رابطہ رکھا اور عیسائیت سے متعلق تقریروں کا مطالعہ کیا۔

اپنی نوجوانی کی مذہبی مڈھیڑوں کے بیان کے دوران آزاد احمیہ تحریک کے رہنما رانا غلام احمد سے ملاقات کی غرض سے اختیار کردہ ایک سفر کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ اس کا مقصد بظاہر ہرنے مذہبی خیال سے خود کو وقف کرانے کی خواہش کی تکمیل تھا۔ لیکن آزاد نے مرزا کے ساتھ مذہبی بحث میں اُلجھنے سے انکار کر دیا۔ آزاد کہتے ہیں کہ وہ اس وقت سرسید کی اطاعت ثابت قدمی سے کرتے تھے اور اس سبب سے مرزا کے پیغام میں ان کو کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ "اس وقت یہی بات آزاد پر دیگر اثرات — روایتی یا جدید، عرب یا ہندوستانی، مسلم یا عیسائی — کے بارے میں صادق آتی ہے۔ ان پر اس قسم کے متعدد اثرات کے دروازے کھلے ہوئے تھے اور ممکن ہے کہ ان میں سے کچھ ان کی زندگی کے اواخر میں اہم بھی رہے ہوں۔ لیکن اس وقت سرسید کا اثر غیر معمولی تھا۔

اس سلسلے میں آزاد کا بیان یہ ہے کہ یہ فتنہ ان پر کب تک طاری رہا۔ ایک مقام پر وہ کہتے

ہیں کہ ان پر "خار" چھانے سے قبل مکمل ایک سال تک "نشر جاری رہا۔ یہ ۲-۱۹۰۱ء کا زمانہ رہا ہوگا۔ لیکن ایک سال کی حد بھی صحیح ہو سکتی ہے اگر وہ اس دور کا ذکر کر رہے ہیں جس میں انھیں سرسید کی تقلید میں مکمل ذہنی سکون میسر ہوا جو برخلاف اس کے بعد آنے والے زمانے کے جس میں ان کے خیالات میں اتھل پھل مچی ہوئی تھی۔ خود ان کی اپنی شہادت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان پر سرسید کا نشر سان الصدق (۳-۱۹۰۳ء) کے عہد سے ۱۹۰۶ء تک سوار رہا جب وہ امرت سر میں اخبار وکیل کی طر متوجہ ہوئے جس کا بُزردی سبب یہ ہے کہ اس اخبار کے مالک شیخ غلام محمد بھی سرسید کے پیرو تھے۔^{۱۴} آزاد کے ابتدائی برسوں میں جو بعد کا مرحلہ آتا ہے وہ یقیناً اس عہد میں شامل ہو جاتا ہے جس میں وہ سرسید کے زیر اثر رہے۔

جب آزاد اپنے والد کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ مذہب سے جدید انحراف میں پہلے وہ بیت کا مرحلہ ہے پھر ہجرت کا اس کے بعد وہ کہتے ہیں :

"ہجرت کے بعد تیسری قدرتی منزل، جو الحادِ قطعی کی ہے، اس کا وہ ذکر نہیں کرتے تھے، اس لیے کہ وہ ہجرت ہی کو الحادِ قطعی سمجھتے تھے، لیکن میں تسلیم کرتے ہوں اتنا اضافہ کرتا ہوں کہ تیسری منزل الحاد ہے اور ٹھیک ٹھیک مجھے یہی ہمیشہ آیا۔۔۔۔۔"^{۱۵}

یہ نشر "کے ایک سال کے بعد ہمیشہ آیا :

"لیکن اس کے بعد ہی خار شروع ہو گیا۔ اچانک وہ منزل نمودار ہو گئی، جو اس منزل کے بعد قدرتی طور پر ہمیشہ آنے والی تھی۔ مقام و کلام کے انہماک، مذہبی مقام و ارکان کے بحث و نظر اور اختلافات و مشابہ کے مطالعہ و نظر کا نتیجہ یہ نکلا کہ طبیعت میں از سر نو ایک نئے اضطراب کی ابتدا ہو گئی، گویا یہ درمیان کا سکون، جو سرسید کی تقلید سے پیدا ہو گیا تھا، محض ایک فریبِ ذہن تھا، اور اس کے نیچے دل کا کوئی لطیفان موجود نہ تھا۔"^{۱۶}

آزاد نہ کہا کہ سرسید نے ان کے پرانے اعتقادات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا تھا اور ان کے شکوک و شبہات کو انہار کی آزادی دے دی تھی۔ اب انھوں نے عقائد کے ان حصوں پر بھی، جن کو سرسید برقرار رکھنا چاہتے تھے، گرفت کی۔ آزاد نے خود سوال کیا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ بھی دہم و خیال ہوں؟ وجود باری، ذات و صفات باری، بقائے روح، وحی و الہام، نبوت، شرائعِ اویان کیوں ناقابلِ تسلیم نہیں ہو سکتے۔ سرسید نے ان تمام امور پر ان کے اعتقادات کو اس طرح کمزور کر دیا تھا کہ ان کو بالکل ہی مسترد کرنا مشکل تھا۔

اس سے قبل ان کا خیال تھا کہ... مذہبی اعتقادات درست تھے جو عقل اور سائنسی حقائق کے مطابق تھے۔ وہ ابن رشد اور سرسید سے متفق تھے کہ قرآن اس خیال کا حامی ہے کہ سنتہ اللہ اور قانونِ فطرت میں تناقض نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن اب وہ یہ محسوس کرتے تھے کہ اس نظریے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ انھوں نے کہا کہ اگر مذہبی عقیدے کی بنیادوں کو مذہبِ بالاسیاری پر پرکھا جائے تو وہ کھڑے نہیں اتریں گے۔ مثال کے طور پر "روشن خیالی" اب یہ کہہ سکتی تھی کہ نبوت اس خوبی سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ جو متنازعہ و فرات اور سخنِ میرت رکھنے والے افراد کو دی جاتی ہے تاکہ وہ ان چیزوں کا ادراک کر سکیں جو عام طور سے پوشیدہ رہتی ہیں۔ جو معاملہ نبوت کا ہے وہی معاملہ دیگر تمام بنیادی اعتقادات کا ہے۔ انھوں نے کہا کہ ابن سینا، الفارابی یا سرسید جیسے علمائے اسلام "کوئی واقعی درمیانی ہستی نہیں" رکھتے۔ "فکری وجود صرف دو ہی ہیں، انکار و اقرار۔ یہ قیصری راہ چاہتے ہیں، اور وہ محال ہے۔"

اس مقام پر آزاد کے ذہنی عمل کی ضرورت جانچ پڑتال کرنی چاہیے۔ ایسا کہنا صریحاً نا واجب ہے کہ سرسید نے پرانے قسم کے عقیدے اور بے عقیدگی کے درمیان کوئی دوسرا متبادل نہیں چھوڑا کیوں کہ سرسید ایک بچے مسلمان رہے۔ یہ کہنا بھی نامناسب ہے کہ انھوں نے بغیر کسی ثبوت کے اپنے اس نظریے کو پیش کیا کہ 'درکِ آں گاؤ' اور 'ورڈ آں گاؤ' میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سرسید نے عہدِ وسطیٰ قسم کی علایانہ دلیل پیش نہیں کی جس کی شاید آزاد کو تمت تھی۔ لیکن سرسید کا علم الکلام اس عقیدے پر مبنی تھا کہ اُسی خدا کی کارِ فرمانِ فطرت میں بھی موجود ہے جس نے نبیوں کے ذریعے اپنی بات پہنچائی۔ حقیقت یہ ہے کہ آزاد کی حالت نفسیاتی طور پر اس ناراض بچے جیسی تھی جو گھر سے بھاگ کر ایک لٹے کے لیے تو خوش تھا لیکن بعد میں خونِ زدہ ہو گیا۔ یہ چودہ سالہ لڑکا اکیلے کھڑے ہونے اور

آزادانہ طور پر خود سے سوچنے کے لیے ذہنی طور پر تیار نہ تھا۔ وہ پرانی آمریت کے تحفظ کا خواہاں تھا۔ دینی اعتبار سے ایسا عکس ہوتا ہے کہ جو چیز ان پر پوری طرح حاوی ہوگئی تھی وہ تھا خدا کا اپنی تخلیق میں بہت ہی زیادہ مستغرق ہونے کا خیال۔ حتیٰ کہ انھوں نے تسلیم کیا کہ غلط میں خدا کی بظاہر کارفرمائی کا مرکزی خیال مکمل طور پر غلط نہیں تھا، لیکن انھیں اس معیار پر اپنے مذہبی اعتقادات کی جانچ پرکھ کرنے میں خوف معلوم ہوتا تھا۔ نبوت کا معاملہ نازک تھا۔ یہ خیال کہ نبوت کو انسانی ذہانت (وہ بھی خدا داد) کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے، جیسا کہ ابن سینا اور الفارابی کا فلسفیانہ خیال تھا، آزاد کو بالکل ہی ناقابل قبول تھا۔ اس قسم کے خیالات کو آزاد کے مسترد کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ عقل فکر کی اس کے انجام تک پیروی کرنے کے نتیجے سے خوف زدہ تھے۔

آزاد جس راستے سے اس مقام پر پہنچے تھے اس کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حالانکہ سرسید نے ان پر ایک نئی دنیا کھول دی تھی لیکن ان کی مذہبی تعلیمات نے ان کو اندرونی طور پر مضطرب کر دیا تھا۔ کیونکہ انھیں ایسا عکس ہوتا تھا کہ ان کی تعلیمات ان کو مزید اضطراب و جستجو اور اس سے الحاد و انکار کی طرف ان کو مائل کر رہی تھیں۔

چودہ برس کی عمر ہی سے تین سوالات نے ان کو پریشان کر رکھا تھا:

- ۱۔ کیا واقعی خدا کا وجود ہے اور مذہب جو تعلیمات دیتا ہے ان میں کوئی صداقت ہے۔
- ۲۔ اگر ایسا ہے، تو اتنی عظیم صداقت سے متعلق خیال میں اتنا زیادہ اختلاف کیوں ہے، حتیٰ کہ اس پر غور نہ کیا جاتا ہے؟

۳۔ اگر دنیا کے کثیر التعداد مذاہب میں سے کسی ایک کی بھی پیروی کی جائے، تب بھی اس کے اندر بے شمار اختلافات موجود رہیں گے۔ کیوں ایک گروہ صحیح ہو اور دوسرے غلط؟

ان کا مسئلہ وسیع مطالعے سے اور عیسائی، یہودی، پارسی، بہائی اور ہندومت جیسے متعدد مذاہب کے پیروؤں اور مصلحوں کے ساتھ مباحثے سے، جس سے جی میں ان کی ملاقات ہوئی تھی، اور بھی گڑبگیا تھا۔ ان کی الجھن ایسی بڑھی کہ وہ بیمار پڑ گئے۔ وہ سوچنے لگے:

خود مذاہب بھی باہم دگر نزاع اور مرث غلات نمود نہیں بلکہ غلات تضاد اور بجائے رنج اختلاف اور دعوت یقین کے خود نفی مذہب کا موجب نزاع و

حکایت اس طرح ہو جاتا کہ تاریخِ جیتہ بشریہ میں اس سے بڑھ کر کوئی
 انسانی تزارع نہیں ملتی۔ قطعی ہے کہ حقیقت و صداقت میں نہ تو تعدد
 ہو سکتا ہے نہ اختلاف اور اگر ایسا ہے تو مختلف و متضاد صداقتیں
 حقیقت نہیں ہو سکتیں۔^{۲۲}

اس کے بعد وہ مخصوص مذہبی اعتقادات کے سوالات سے بلند ہوتے ہوئے اور زیادہ بنیادی فلسفیانہ سوال
 کی طرف جاتے ہوئے عکس کرتے ہیں، 'خود زندگی کیا ہے؟ اور زندگی کا مقصد کیا ہے؟ کیونکہ وہ یقین حاصل
 کیا جائے' جو زندگی اور زندگی کے مقاصد اسی طرح واضح کر دے، جس طرح تمام محسوسات؟ انھوں نے
 محسوسات کو یقینی خیال کیا اور سوال کیا کہ کیوں زندگی ہی کے اصل مقصد جیسی اہم چیز اس دائرے
 سے باہر ہو۔^{۲۳}

کسی بھی ذہین فوجوان کے لیے، جس کی اس طرح پرورش ہوئی ہو کہ وہ آزادانہ طور پر سوچ سکے
 تو اس قسم کے سوالات بالکل نارمل ہیں۔ لیکن آزاد کی تعلیم اس طرز کی نہیں تھی اور انھوں نے خود کو
 بالکل اکیلا محسوس کیا، 'انجامِ دانش و رازہ یا بیان میں بھٹکتا ہوا' جس کی رہنمائی کرنے والا کوئی نہیں تھا۔
 انھوں نے محسوس کیا کہ سرسید نے ان کو بے یار و مددگار کر دیا اور وہی ان کو ناقابلِ حل مشکل میں ڈالنے
 کے ذمے دار تھے۔ ان کتابوں نے جن کا انھوں نے مطالعہ کیا تھا اور بھی ان کی شکل بڑھادی تھی۔ اس
 طرح سرسید کی فکر سے ان کو جو تفکیک حاصل ہوئی تھی وہ صرف عارضی تھی۔ انھوں نے اب محسوس کیا کہ
 سرسید کی پیروی ان کے لیے مذہب سے انکار کی ایک لطیف صورت تھی۔ حالانکہ انھوں نے ان کو کھل کر
 تسلیم نہیں کیا لیکن ان کے اندر کے شور نے اب مذہب سے بالکل انکار کر دیا: اب تک میں مکمل ملحد
 ہو چکا تھا۔ میں 'مادیت' اور 'حقیقت' میں اپنے عقیدے پر بڑا فخر کرتا تھا اور مجھے مذہب میں صرف جہالت
 قیاس نظر آتا تھا۔ لیکن انھیں اب تک وہ ذہنی سکون نصیب نہیں ہوا تھا جس کی ان کو تلاش تھی۔ چودہ
 سے بائیس سال کی عمر تک (۱۸۹۰-۱۸۹۲ء) ان کی ظاہری شکل و صورت اس شخص جیسی تھی جو عقل اور دانشورانہ
 مباحث کے ساتھ مذہب کی تطبیق کرنا چاہتا تھا لیکن اندر سے انھوں نے تمام اعتقادات کو ترک کر دیا تھا
 اور عملاً ایک گناہگار تھے۔ ان کی ناامیدی کا یہ آخری مرحلہ تھا۔^{۲۴} دیگر الفاظ میں انھوں نے سرسید کی پیروی
 جاری رکھی لیکن دراصل ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سرسید کی فکر نے پہلے 'نشر' کے تقریباً ایک سال کے

اندر تکسین پہنچانا بند کر دیا تھا اور وہ مکمل بے تحیدگی کی طرف کھڑکی کے ساتھ بڑھتے رہے۔ جی کہ سر سید کی ۶۵ پیروی کرتے تھے وہ بھی ۱۹۰۶ء میں ان کی سیاسی نظریں خشکی کے ساتھ ختم ہوئی۔ ان کی قلمی دہرت ۱۹۰۹ء کے آخر تک جاری رہی۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، یہ روایت طبع آبادی (دہلی: ۱۹۵۸ء) ص ۳۸۱ ۲۔ ایضاً
- ۳۔ ایضاً، صفحات ۲۸۲-۳۸۱ ۴۔ ایضاً، صفحات ۸۲-۳۸۲ ۵۔ ایضاً، ص ۳۸۳
- ۶۔ ایضاً، صفحات ۵۶-۲۵۵ ۷۔ ایضاً، صفحات ۶۶-۲۶۵، ۶۳-۲۶۲، ۵۸-۲۵۷
- ۸۔ ایضاً، ص ۲۵۷؛ انڈیا انس فرٹیم (جیمس: ۱۹۵۹ء) ص ۳، ہالین کیر، مولانا ابوالکلام آزاد؛
- ۱۔ سیوریل وائل (جیمس: ۱۹۵۹ء) ص ۷۷
- ۹۔ آزاد کی کہانی، صفحات ۴۰۴-۴۰۰ ۱۰۔ ایضاً، صفحات ۷۴، ۲۱۶ ۱۱۔ ایضاً، ص ۳۸۰
- ۱۲۔ ایضاً، صفحات ۹۹-۲۹۸ ۱۳۔ ایضاً، صفحات ۴۰۵-۴۰۴
- ۱۴۔ ایضاً، صفحات ۳۱۰-۳۰۹
- ۱۵۔ مضامین سان الصیق، مرتبہ: عبدالغنی و غنی (مکتبہ: ۱۹۶۷ء) صفحات ۱۳۶، ۲۱، ۱۳۰، ۴۰، ۱۰۳، ۹۶-۸۷؛
- ماہر رضا بیلار، مولانا ابوالکلام آزاد (راہپور: ۱۹۶۸ء) ص ۸۸، محمد عبد، دی تصویلاتی آن یونیٹی
- (لندن: ۱۹۶۶ء)
- ۱۶۔ آزاد کی کہانی، صفحات ۴۲۴-۴۲۳ ۱۷۔ ایضاً، صفحات ۲۳۲-۳۲۲ ۱۸۔ ایضاً، ص ۳۸۱
- ۱۹۔ ایضاً، ص ۴۰۵ ۲۰۔ ایضاً، صفحات ۴۰۷-۴۰۶ ۲۱۔ ایضاً
- ۲۲۔ ایضاً، صفحات ۱۹-۴۱۸۔ عبدالرزاق طبع آبادی، ذکر آزاد، مولانا ابوالکلام آزاد کی وفات میں اڑتیس سال
- (مکتبہ: ۱۹۶۰ء) صفحات ۵۸-۲۵۷
- ۲۳۔ آزاد کی کہانی، ص ۴۲۱
- ۲۴۔ ذکر آزاد، صفحات ۶۰-۲۵۹

ابوالکلام آزاد اور محمد علی

مشیر الحسن

مولانا ابوالکلام آزاد کے نظریات و خطابت پر ان کے علم و فضل اور اسلامی معاشروں سے ان کے روابط کا گہرا اثر تھا جب کہ ان کی عملی سیاست کی تشکیل ہندوستان کی محکومی کے تجربے کی اپنی خصوصیات سے ہوئی تھی۔ اسی کے ساتھ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ فکر کی کسی متحدہ رو میں نہیں رہے اور نہ کوئی وحدانی نظریہ انھیں زیرِ کرسکا۔ ان کے عالمی تصور میں اسلام کی حیثیت مرکزی تھی تاہم ان کی فکر ہمیشہ اور مسلسل روایتی تصورات کا تنقیدی جائزہ لیتی رہی۔ انھوں نے ایک موقع پر کہا کہ ان کے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں جسے مذہب کے کانٹوں کی جھین محسوس نہیں ہوئی ہو اور نہ روح کا کوئی عقیدہ ایسا ہے جس پر تشکیک کے تمام حربے نہ آزمائے گئے ہوں۔ نیز جیوں جیوں وہ مذہب، سیاست اور فلسفے کی پرچار وادیوں کا سفر طے کرتے رہے اپنے ذہنی رہنماؤں کی طرف ان کا رویہ بدلتا رہا۔ ان کا کہنا تھا کہ ”میری دراندگی اور بے کسی کسی تعارف و دلیل ہدایت و ارشاد کی رہیں منت نہیں ہے۔۔۔ اپنی شکستگی اور تنگی نہ تو کسی ہاتھ کی منوں ہے، نہ کسی زبان کی۔“ خاندان کی، نہ تعلیم و تربیت ظاہری کی۔ جو کچھ پایا ہے صرف بارگاہِ محشر سے پایا ہے، جتنی رہنمایاں ملیں بس صرف اسی مرشد فیض و ہادی طریق سے ملیں۔“ اور بالآخر اپنی اندرونی کشاکش کی تاریکی سے جب وہ باہر آئے تو صحیح معنی میں بالکل آزاد تھے۔

آزادی کا یہی جذبہ ان کی سیاسی زندگی کا طرہٴ امتیاز تھا۔ وہ کسی کے متحد نہیں تھے۔ گاندھی جی

کے بھی نہیں۔ مہاتما اور مولانا دونوں کو مذہب اور اخلاق کے شغف نے سوراخ کی مشترکہ جدوجہد میں منسلک کر دیا تھا۔ اس کے باوجود معاشرتی مسائل کے بارے میں ان کے تناظر اور نظریے میں شاید ہی کوئی چیز مشترک ہو۔ کانگریس کے دوسرے رہنماؤں سے ان کا تعلق کئی سطحوں پر اور بہت واضح نہیں تھا۔ کچھ کی وہ عزت کرتے اور کچھ کو وہ پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ لیکن کسی کو اس تباہی نہیں سمجھا کہ اس سے ہدایت ملی جائے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا سیاسی وجود کبھی اس پر منحصر نہیں تھا کہ کسی گاندھی یا نہرو کی چوکتھ پر تسلیم خم کیا جائے یا کانگریس کے اندر کسی گروہ سے تعاون یا اس کی مخالفت کی جائے۔ ان کے سیاسی مقدمات اور محرکین اثر کی بنیاد کانگریس سے ان کی وفاداری تھی جس پر کبھی کوئی حرج نہیں آیا۔ ہندوستان کی آزادی سے ان کی آزادی کی لگن اور ملک کے اندر فرقہ پرستی اور بھوٹ کی دوسری قوتوں کے خلاف ان کی با اصول جدوجہد تھی۔

لیکن ایک سیاسی رہنما کے لیے اتنا کافی نہیں تھا کہ بعض آدرشوں کا علمبردار تو ہو مگر ان کو تسلیم کرانے کے لیے وسیع بیانیے پر حیات حاصل نہ کرے۔ اور یہی وہ نقطہ تھا جہاں مولانا کا سیاسی طریق کار راہ سے ہٹ چکا تھا۔ لوگ ان کا احترام کرتے تھے، مگر کسی کو ان سے سیاسی وفاداری نہیں تھی۔ وہ رہنا تھے مگر ان کے پیچھے چلنے والے نہیں تھے۔ اسی لیے تحریک خلافت کی قیادت مولانا محمد علی نے نہایت آسانی سے اپنے ہاتھوں میں لے لی اور امام الہند بننے کے مولانا آزاد کے عظیم اثرات ان منصوبے شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکے۔ مخالفوں نے اس کی دھجیاں بکھیر دیں۔ اسی طرح خلافت اور عدم تعاون کی تحریکوں کے بعد کانگریسی مسلمانوں کی رہنمائی کی ذمہ داری ڈاکٹر مختار احمد انصاری نے سنبھالی۔ مولانا آزاد نے نہیں۔ اور جب مسلم لیگ کا کاروان غم سفر ہوا تو وہ قومی نظریے کی تردید کا مہرہ مولانا صہب احمد مدنی کی سرکردگی میں علامہ دیوبند کے سربراہ دیہات کے مسلمانوں پر غلامی کا پُرانا اثر چلا آ رہا تھا۔ اس لیے کانگریس بھی ان کی طرف مائل ہوئی۔

کہنے کی غرض یہ نہیں کہ مولانا آزاد میں قومی مسالمت میں جوش و خروش دولوں کی کمی تھی۔ ایسا نہیں تھا۔ بات یہ تھی کہ ان کا نقطہ نظر بے لگاؤ اور علمدگی پسند تھا، مزاج میں اتنا تنہی اور وہ ان لوگوں سے مل کر کام کرنے سے گھبراتے تھے جو ان کی رائے میں علم میں ان سے کم اور سیاسی حیثیت سے ان کے برابر نہیں تھے۔ اپنی شخصیت کی ان صفات کی بدولت وہ مسلم عوام کی رہنمائی کا بوجھ اس دت نہیں

اٹھائے جب اس کی شدید ضرورت تھی۔ نہ وہ کسی مشترکہ پروگرام کی بنیاد پر کانگریسی مسلمانوں کو ایک پرچم تلے جمع کر سکے اور نہ ہی مسلم لیگ کے مقابلے میں کوئی نظریاتی محاذ قائم اور برقرار رکھ سکے۔

اس مضمون کا موضوع ہندوستانی سیاست کی ایک اور ممتاز اور ہر دمیز شخصیت مولانا محمد علی سے مولانا آزاد کے تعلقات ہیں۔ دونوں ایک ہی وقت میں قومی افق پر نمودار ہوئے، صحافت کے ذریعے شہرت اور امتیاز حاصل کیا اور یکساں جوش سے جنگِ بھارت، مسجدِ کانپور اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے مسئلے پر اپنے برادرانِ اسلام کے کرب و بے چینی کا اظہار کیا۔ اتحادِ اسلامی کی جو عظیم الشان ردِ عملی، دونوں اس میں ہمیشہ پیش تھے، مولانا آزاد اس کے نظریہ ساز اور مولانا محمد علی اس کے پرائمر مبلغ کی حیثیت سے۔ اور جب برطانوی حکومت نے متعدد مرتبہ انھیں قید و حراست میں بند رکھا تو وہاں انھیں موقع ملا کہ اپنی کارگزاری پر فخر و اطمینان کے احساس کے ساتھ خود کریں۔ وہ اس دائرہ عمل کا مرکز تھے اور تاریخ کی روش پر فیصلہ کن انداز میں اثر انداز ہو رہے تھے۔ اس پرچے میں میں نے یہ پتہ لگانے کی کوشش کی ہے کہ یہ دو حضرات جن کے پس منظر مختلف تھے لیکن جو ایک مشترکہ جدوجہد میں مشغول تھے۔ حراست کے اندر اور حراست کے باہر اپنے تجربوں سے کس طرح نبرد آزما ہوئے۔

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کے اپنے اپنے رول کے موازنے کا مزید فائدہ یہ ہے کہ اس سے ان کے نظریاتی میلانات پر روشنی پڑتی ہے، ہندوستانی قومیت کے ابھار کی طرف ان کا رویہ نیز فرقہ وارانہ پیچیدہ صورتِ حال کے مسئلے ان کا نظریہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ تحریکِ خلافت کے بعد آنے والے واقعات کے تجربے میں یہ پہلو خصوصیت سے مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔ یہی وہ زمانہ تھا جب ہندو مسلم محاذ جس کے سہارا مولانا آزاد اور مولانا محمد علی تھے، ٹوٹنا شروع ہوا۔ آزاد اور محمد علی برسوں کے اشتراکِ عمل اور تعاون کے بعد ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے گئے، جس کی بدولت کانگریسی مسلمانوں کی صفوں میں گہری نظریاتی تفریق پیدا ہو گئی۔ ۲۹-۱۹۲۸ء تک یہ دونوں الگ الگ گروہوں میں ایک دوسرے کے خلاف صحت آرا جو گئے اور اس برصغیر کے سیاسی میدانِ عمل میں دو ناقابلِ مصلحت نقطہ نظر کے علمبردار ہوئے۔

معاشرتی اور سیاسی مسائل پر اپنا ایک مخصوص نظریہ اور نقطہ نظر تھا۔ یہ نئی روشنی کے لوگ تھے جنہوں نے سرسید کی سیاسی وراثت کو ٹھکرا دیا تھا اور جو قوم پرست عناصر کے ساتھ مل کر کام کر رہے تھے۔ ان میں نمایاں مولانا حسرت موہانی، راجہ غلام حسین، علی برادران اور ولایت علی 'بہوت' تھے۔ یہ سب صوبہ سندھ کے رہنے والے تھے عثمان ایگلکو اور نیشنل کالج علی گڑھ کے تعلیم یافتہ تھے۔ یہیں انہوں نے سرسید احمد خاں اور ان کے جانشینوں سے انگریزوں کی وفاق داری کا سبق سیکھا تھا۔

لیکن جو شخص صوبہ سندھ کا باشندہ نہیں تھا اور جس نے انگریزی اسکولوں اور کالجوں میں کبھی تعلیم نہیں پائی تھی محمد الدین احمد تھا جسے دنیا نے مولانا ابوالکلام آزاد کے نام سے جانا۔ ان کی تعلیم کہیں ہوئی اور ۱۸۹۰ء میں جب ان کا خاندان ہندوستان واپس آگیا تو ان کے والدین نے ان کی دینی تعلیم کا کام خود اپنے ہاتھوں میں لیا۔ آگے چل کر وہ مدوۃ العلماء کے بانی مولانا شبلی نعمانی سے ملے اور مصری علماء محمد عبدہ اور رشید رضا کی اصلاح پسند تحریکوں کے زیر اثر آئے۔ اس طرح وہ ذہنی تجربے کی دولت سے مالا مال ہوتے رہے اور اس لائن ہوئے کہ مصری مسائل کا باریک بینی سے تجزیہ اور بصورت کر سکیں۔ اس کا اظہار ان کی پہلی اہم صحافتی کوشش البہار میں ہوا جسے انہوں نے ۱۹۱۲ء میں جاری کیا تھا۔

سیاست سے مولانا آزاد کا لگاؤ کلکتہ میں شروع ہوا جو ان دنوں ۱۹۰۹ء کی تقسیم بنگال کے نطان سودیشی تحریک کے نشیب و فراز سے گزر رہا تھا۔ آزاد انقلابیوں سے متاثر ہوئے اور ان کا کہنا ہے وہ شام سندھ چکرورتی کے توسط سے جو اور ہندو گمبھش کے معاون تھے ایک انقلابی گروہ میں شامل ہوئے۔ ۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۱ء میں حراست میں لیے جانے تک کئی سیاسی تحریکوں سے ان کا گہرا تعلق رہا جس کے لیے انہیں اکثر قید و بند کی صعوبتیں اٹھانی پڑیں۔ جیل کے اندر اور باہر وہ لگاتار اپنے دینی منشور اور کارِ عظیم ترجمان القرآن کی تکمیل میں مصروف رہے جس میں انہوں نے وحدت الادیان اور مختلف مذاہب کے تعاون کا نظریہ پیش کیا۔ زندگی کے آخری دور میں یعنی ۱۹۳۷ء سے وہ سیاست کی صحنہ آئل میں لوٹ آئے اور کانگریس کے ممتاز ترین مسلم رہنما، ۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۶ء تک کانگریس کے صدر کی حیثیت سے اور ان بھی مسلمانوں کے رہبر و ہادی کی حیثیت سے جو ایک متحدہ ہندوستان کے لیے کوشاں اور طرہ وار تھے۔ ملک کی خدمت کرتے رہے۔ جنگ آزادی کے آخری ایام میں انہوں نے دل و جان سے تقسیم ہند کی مخالفت

کی۔ ان کی تقریروں میں ان کی ابتدائی زندگی اور تحریروں کی بازگشت سنائی دیتی ہے یعنی فرقہ وارانہ اتحاد، مذہبی رواداری اور تہذیبی بین الاقوامیت کی۔ بار بار انھوں نے کثرت میں وحدت کا تصور پیش کیا جو ان کی رائے یا صرف ہندوستان کے لیے ہی نہیں بلکہ پوری دنیا کے لیے ضروری تھا۔

مولانا محمد علی رام پور میں پیدا ہوئے تھے۔ خاندان خوش حال اور تعلیم یافتہ تھا۔ انھوں نے ملی گڑھ اور پھر آکسفورڈ میں تعلیم حاصل کی۔ ہندوستانی سول سروس میں شامل ہونے کی ناکام کوشش کی جس کے بعد رام پور اور پھر برودہ کی ریاستوں میں ملازمت کرنی۔ ملازمت کے دوران میں ہی وہ سیاسی مسائل کی طرف مائل ہوئے اور اپنے خیالات کا اظہار ایک مضمون میں کیا جس کا عنوان تھا 'موجودہ بے چینی کے بارے میں کچھ خیالات'۔ یہ ۱۹۰۶ء میں ٹائمز آف انڈیا اور ٹرین اسپیکٹر میں شائع ہوا۔ انھوں نے عصری سیاسی صورت حال پر تقریریں کیں، مسلم لیگ قائم کرنے کا منصوبہ اور ممتاز قوم پرستوں سے تبادلہ خیال کیا۔ ۱۳ جنوری ۱۹۱۱ء کا مرتبہ جاری کیا۔ اس وقت تک ان کے نام کے پہلے 'مولانا' کے لقب کا اضافہ نہیں ہوا تھا۔ مگر بہت سے لوگ ان کے گرویدہ ہو چکے تھے اور ان کی برائی تعلیم گاہ ملی گڑھ میں ایک خاصی تعداد ان کی پیروی میں چلی تھی۔ اسی زمانے میں آزاد کلکتہ میں، جہاں متعدد معلقوں میں سودیشی تحریک کی گونج اب تک سنائی دیتی تھی، اپنا ہفتہ وار کانلے کی تیاریوں میں مشغول تھے۔

کامریٹ اور اہلال شائع ہوئے تو ان پر ان کے مدیروں کے طرز نگارش کا نقش واضح تھا۔ آزاد ایک پُر زور اسلوب کے مالک تھے۔ ان کی تحریروں میں ایک اعتبار اور عالمانہ شان ہوتی تھی۔ وہ اپنے دلائل کی حمایت میں قرآن و حدیث کی مستدل تفسیر تھے۔ ان کا خطبہ انداز بیان جاندار، جامع اور پُر اثر ہوتا تھا۔ ان کا اسلوب ملی گڑھ انٹیلی جنٹ گزٹ، زمیندار اور اردوئے معلیٰ کے سادہ اور واضح طرز بیان کے بجائے مصری جریدہ العروۃ الوثقیٰ کے اسلوب سے زیادہ قریب تھا۔ ان کی خطابات میں ایک پیغمبرانہ شان تھی، جو شاہ ولی اللہ دہلوی کے مذہبی خطابات اور تحریروں کی یاد دلاتی تھی۔ ان کا خطاب اپنے ہم مذہبوں کے مذہبی جذبات سے تھا۔ ان کا مقصد اسلامی استعاروں اور اصطلاحوں کے ذریعے ان کی خوابیدہ روح کو بیدار کرنا تھا۔ انھوں نے ملار کے طرز خطابت اور مغربی تعلیم یافتہ حضرات کی زبان و بیان کے انداز کو بدل دیا۔ مولانا سلیمان ندوی نے جو ۱۹۱۳ء میں کچھ عرصہ اہلال کے

ادارے سے منسلک رہے اور آزاد کے ساتھ کام کرتے تھے، لکھا کہ انھوں نے اپنے پُر جوش الفاظ سے مسلمانوں کے دلوں میں آگ لگا دی۔ خود مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ الہلال کی پہلی اتنی بڑھ گئی کہ تین ہفتے کے اندر تمام پرانے شمارے دوبارہ طبع کرانے پڑے کیوں کہ ہر خریدار مکمل خالی کا خواہاں تھا۔ الہلال کی اشاعت پچیس ہزار سے تجاوز کر گئی تھی۔

اس کے برعکس محمد علی نے تو عالم تھے اور نہ نظریہ ساز۔ انھیں تاریخی حقائق سے سروکار نہیں تھا بلکہ جذباتی اثر آفرینی کی فکر تھی۔ وہ مجاہد تھے جو اس امر کے کوشاں تھے کہ اسلام کی خالق قوتوں نے ان کی ملت کو جو نقصان پہنچایا تھا، اس کا تدارک کریں۔ اسی فرض سے انھوں نے صحافت اختیار کی۔ یہی ایک راستہ تھا جس سے وہ اپنے خیال میں وہ مقام حاصل کر سکتے تھے جہاں سے ملت کو فائدہ پہنچا سکیں، ان کے اسلوب میں طویل زمینی، عامیازہ، بے ربطی اور اعادہ بہت تھا لیکن اس کے باوجود رائے عامہ کی تشکیل میں ان کا بہت اثر پڑا۔ صوبہ متحدہ کی حکومت نے اپنی رپورٹ میں لکھا کہ ”طلباء پر کسی پرچے کا اتنا اثر نہیں ہے جتنا کامریڈ کا اور نہ کسی اور شخص کا جتنا محمد علی کا۔“ اپنی نظر بندی کی ابتداء میں محمد علی نے ہمدرد بند کرنے کا ارادہ کیا تو لوگوں نے انھیں منع کیا۔ ولایت علی، بہمنی، نے جنھوں نے اپنے طنز و مزاح سے اودھ پنچ اور نیو ایر کے قارئین کا دل موہ لیا تھا کہا کہ میں آپ کے فیصلے کو صحیح نہیں سمجھتا اور نہ میرے خیال میں اور بہت سے لوگ سمجھیں گے۔ آپ سوچ بھی نہیں سکتے کہ ہمدرد کے بند ہونے سے ہمیں — مسلمانوں کو کس قدر نقصان ہوگا۔“

کامریڈ اور الہلال کی مقبولیت کی وجہ یہ تھی کہ وہ جوش و خروش سے اس فرے کے لوگوں کے درد اور کرب کا اظہار کرتے تھے جن کے دل و دماغ کو پھیل بازار کی مسجد کے انہدام، برطانوی حکومت، ترک دشمنی، تقسیم بنگال کی منسوخی اور علی گڑھ کے مسلم آکسفورڈ کے مستقبل کے مسائل نے بے چین اور پریشان کر رکھا تھا۔ مسلمانوں میں برطانیہ کی مخالفت کا جذبہ بڑھ رہا تھا۔ آزاد اور محمد علی نے اس کو اظہار کی منظم صورت عطا کی۔ اس کے لیے انھوں نے انگریزی زدہ مسلمانوں اور دین داروں میں مصالحت کوئی، محمد علی نے لکھا کہ اسلام کو دنیوی طور پر جو بڑے دن دیکھنے پڑے اس کی بدولت مسلمان اپنے مذہب کے قریب آگئے۔... اور مغربی تسلیم کی بدولت علماء مذہب اور ’نئی روشنی‘ کے لوگوں کے درمیان جو علیحدگی ہو گئی تھی، وہ گویا جادو کی جھڑی سے دور ہو گئی۔ قدامت پسند اور انگریزی زدہ ایک دوسرے

ہے لی گئے۔ یہ ائمہ اسلام کے تحفظ نیز ہندوستان میں اس کے پیروؤں کے مشترکہ سیاسی مذہبی مفاد کی حفاظت کے لیے نہایت بیش قیمت ثابت ہوا۔ یہ پیغام بہت سادہ تھا مگر یہ اہلکال اور کامریہ کے قاریوں کے دل و دماغ پر چھا گیا۔

مولانا آزاد کی زندگی میں جس اسلام کا اظہار ہوا وہ اس اسلام سے مختلف تھا جس کا اظہار مولانا محمد علی کی زندگی میں ہوا۔ تاہم وہ ان کی شناخت کا ایک اہم مجزہ اور ان فیضان کا اصل مبدا اور سرچشمہ تھا۔ مولانا محمد علی کی میری حیات۔ چند صفحے گہرے مذہبی جذبے سے پُر ہے، 'احقرانِ عقائد جو تہذیب کے دورانِ قلب بند کیا گیا اور جس نے ان کی اسلام کی خود آگہی کے اندرونی گوشوں کو روشن کیا۔ خود ان کا کہنا ہے کہ وہ قرآن کے نذرِ عظمت سے سرشار ہو گئے، جسے انھوں نے ڈپٹی منیر احمد کے اُردو ترجمے کی مدد سے پڑھا۔ اپنی اسلامی وراثت سے برسوں کی نادانیت کے بعد انھیں پتہ چلا کہ قرآنِ صدقات کا ازلی سرچشمہ ہے اور وہ ایک کامل نظامِ حیات، اخلاق کا ایک مکمل ضابطہ اور ایک جامع معاشرتی پالیسی پیش کرتا ہے۔ توحید کا تصور ان پریوں پر حاوی ہو گیا گویا وہ ایک نفسی حقیقت ہو، انسان کی محنت قابلِ احترام ہے کہ وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے اور وہ خود اس عظیم حقیقت کا ایک مجزہ ہے۔ اس کا انکشاف ان کے کہنے کے مطابق مجھ پر اس مختصر سی کتاب سے ہوا جو کوئی تیرہ سو برس پہلے صحرائے عرب کے اس اُمتی پر نازل ہوئی جس کے نام نامی سے منسوب ہونے کی سعادت مجھے حاصل ہے۔ یہ تجربہ کئی محضوں میں آزاد کے تجربے کے مماثل ہے۔ راجی میں اُن کی سارے تین برس کی نظر بندی نے اُن کے جذبہ اسلام کو بیدار کر کے جوش و دلولے سے بھر دیا۔ انھوں نے اپنے مشہور ترجمان القرآن کی ابتدا سورہ فاتحہ کی تفسیر اور اس کے مضامین سے کی — اللہ کی ربوبیت، رحمت، عدل، توحید اور ہدایت۔

تذکرہ اور میری حیات۔ چند صفحے کے مصنفین کو اسلام کی ادبی صدقات پر ایمان تھا جس نے ایک طریقہ زندگی، ایک اخلاقی ضابطہ اور نظامِ معاشرت، عطا کیا تھا۔ انھیں اسلامی آدرشوں کی صدقات کا احساس تھا، ایک منظم ملت کے لیے ایک کامل طریقہ حیات کا جو اللہ کی منشا کے مطابق ایک ایسی حکومت کے تحت زندگی بسر کرے جیسی رسول اسلام کے زمانے میں قائم تھی۔ اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ اسلام کے بنیادی اصول عقل اور سائنس کے عین مطابق ہیں۔ یہی مرکزی نکتہ تھا

مردی کے مضمون 'اسلام کا مستقبل' اور الہلال کے پہلے تین شماروں میں آزاد کے مضامین کا۔ مولانا آزاد کی عقلیت پسندی ان کی جدیدیت پسند ذہنی جستجو کا حصہ تو تھی ہی لیکن اتنا ہی نہیں وہ بنیادی طور پر ان کی روایتی عالمانہ تربیت کا ایک لازمی جز بھی تھی۔ اس کے برعکس محمد علی ذقن کی جدیدیت کے طبع و ارتحے اور مولانا آزاد کی طرح سید احمد خاں اور مصری مصلیح کے اس مسلک کے حامی تھے کہ سائنسی علوم کو فروغ دیا جائے اور تقلید کو ترک کیا جائے۔ انھوں نے میری حیات۔ چند منٹے میں زور دے کر کہا کہ مجھے اللہ کے پیغام کی تفسیر اور تشریح کا اتنا ہی حق ہے جتنا کسی اور انسان کو۔ فرمودہ ملائیت کو باقاعدہ ترک کرنے سے اسلام کا رشتہ سائنس کی ترقی پسند دنیا سے اور خود اپنے آپ سے درست ہو جائے گا۔ مولانا آزاد نے اپنے مخصوص عالمانہ انداز میں انھیں خیالات کا اظہار کیا۔ انھوں نے الہلال میں لکھا کہ "مذہب کے دو کام داروں نے جہالت اور تقلید کو، حبیبیت اور آلودگی کو مذہب کا نام دے رکھا ہے۔ کئی برس بعد انھوں نے مزید یہ خیال ظاہر کیا:

انسان کی ذہنی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ روایتی عقیدوں کو آنکھ بند کر کے قبول کر لینا ہے... تشکیک کا پہلا کانٹا جو میرے دل میں چھپا تقلید کے خلاف تھا... اعتقاد کی بنیاد تقلید اور موروثی عقیدے پر نہیں علم پر ہونی چاہیے۔

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی سوچ میں عقلیت کی جو لہر تھی، اسی کا مخصوص اظہار تھا کہ اسلام اور ہاں اسلام ازم سے اپنی پُر جوش وابستگی اور ہندوستانی قوم پرستی کی نظریاتی بنیادوں کو ہم آہنگ کرنے میں وہ کامیاب ہو سکے۔ اپنی اسلامی وراثت کے ساتھ اپنے ہندوستانی تجربوں کے امتزاج کی بدولت ہی انھوں نے انگریزوں سے مسلمانوں کے اتحاد کا سرسید احمد خاں کا مسلک ترک کر دیا اور جمال الدین افغانی اور محمد عبده کی اس آواز پر لبیک کہا کہ سامراجی حکومت کے خلاف جدوجہد میں ہندوستانی برادران وطن کا ساتھ دیں۔ اس میں انھیں کچھ اہم گروہوں سے مدد ملی جن میں علامہ اکرام بھی تھے۔ وہ اس بات پر زور دے رہے تھے کہ ہندوستانی وطن دوستی کی حمایت اور انگریزی راج کے خلاف مل کر قدم اٹھایا جائے۔ مولانا حسرت موہانی نے جو فرنگی محل لکھنؤ کے مولانا عبد الباقی کے فرید تھے سب سے پہلے یہ آواز اٹھائی۔ وہ بس الامرار کے لقب سے مشہور ہوئے۔ انھوں نے اپنی سیاسی زندگی کی ابتدا میں ہی اپنے لیے آزادی

پسند کی راہ نکالی اور ۱۹۰۷ء میں کانگریس میں سورت کے اجلاس میں اختلاف ہوا تو بال گنگا دھر تلک کے ساتھ جو لیے، شبلی نعمانی بھی انھیں جنگ بھعان اور مسجد کان پور کا دود پریشان کر رہا تھا، کانگریس کی حمایت کرنے لگے تھے۔ اس مسئلے پر ان کے مضامین ۱۹۱۲ء میں مسلم گزٹ میں شائع ہوئے اور عین ممکن ہے کہ انہی کے زیر اثر مولانا آزاد نے دسمبر ۱۹۱۳ء میں کانگریس کے اجلاس میں ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت اور کانگریس پالیسیوں کی حمایت میں تقریر کی ہو۔

مولانا محمد علی نے اپنے پہلے ادارے میں ہندو مسلم دوستی پر زور دیا تھا۔ ان کو یقین تھا کہ اگر ہندو یا مسلمان ایک دوسرے کے خلاف یا ایک دوسرے کے تعاون کے بغیر کامیابی حاصل کرنے کی کوشش کریں گے تو ذمہ داری کہ انھیں ناکامی ہوگی بلکہ ذلیل و رسوا ہونا پڑے گا۔ کامریٹ کی فرض و نیت ہی یہ تھی کہ مسلمانوں کو آمادہ کرے کہ بیرون ملک ہمدردیوں کے جوش میں جو اسلام کی روح ہے، کوئی کمی کیے بغیر وطن دوستی کی جدوجہد میں ہاتھ بٹائیں۔ ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے صدر کی حیثیت سے مولانا محمد علی نے ملی مفاد میں ایسا توازن پیدا کرنے کا مشورہ دیا کہ وہ ہندوستان کے مستقل مفادات سے ہم آہنگ ہو سکیں۔ محمد علی کو کانگریس سے ہمدردی تھی۔ انھیں اس کے بارے میں جو غلط فہمیاں تھیں، وہ چند واڑہ میں دور ہو گئیں جب انھیں فرصت اور موقع ملا کہ تلک کے رویے پر غور کریں اور پھر جب گاندھی جی سے ربط قائم ہوا۔ ان سے پہلی بار محمد علی گڑھ میں ۱۹۱۵ء میں ملے۔ اس کے بعد جلد ہی وہ گاندھی جی کے زیر اثر آ گئے اور ان کی رہنمائی قبول کر لی۔ انھوں نے ڈاکٹر سیف الدین کھلو کو لکھا کہ ”لوگوں کے کانوں میں گاندھی“ گاندھی، گاندھی کی آواز سنائی دینی چاہیے کیوں کہ اس کا مطلب ہے ہندو مسلم اتحاد، عدم تعاون، سود صرم اور سودا ج اور باقی جو لوگ ہیں وہ ادنیٰ فرقہ پرور یا مقامی جماعتوں کے پیچھے بھاگ رہے ہیں اور ان میں زیادہ تر ذاتی ہیں، اس کا شکار رہیں۔“

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی نظر میں ان کے قوم پرور مقاصد اور ان کے ملی مفاد میں جیسے مسئلہ خلافت میں کوئی تضاد نہیں تھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ اتحاد اسلامی اور قوم پروری کے نظریوں میں مطابقت ہے۔ ان کے نزدیک ترکی کے مستقبل کے لیے ملت اسلامیہ کے دلوں میں جو درد ہے، اس سے استعمار دشمن جدوجہد سے اس کی وابستگی اور مضبوط ہوتی ہے اور اس کی بدولت گاندھی جی کی رہنمائی میں کانگریس سے ان کی قربت بڑھتی ہے۔ دراصل مولانا محمد علی سے زیادہ مولانا آزاد نے ہندو مسلم اتحاد کو تقویت

پہنانے کے لیے اور انگریزوں کے خلاف دم تعاون کی تحریک کو فروغ دینے کی خاطر قرآن اور حدیث سے مدد لی۔ انھوں نے لکھا کہ ہندوستان میں تحریک خلافت کا مقصد ابتدا میں خلیفہ اور خلافت عثمانیہ کا تحفظ تھا مگر اب یہ واضح ہو چکا ہے کہ خلافت کے مسائل اور اس کے مصائب برطانوی سامراج کے وسیع تر مسئلے کا جزو اور اس کا نتیجہ ہیں۔ خلافت کے کارکن دم تعاون کے ذریعے سے ہندوستان کی آزادی حاصل کرنے کے بعد ہی خلیفہ کا تحفظ کر سکیں گے۔

مولانا محمد علی نے بھی یہی مشورہ دیا۔ مسلمانوں کو اپنے غیر مسلم برادران وطن سے مل کر سراج کی لڑائی لڑنی چاہیے کیوں کہ صرف اسی طریقے سے خلافت کے مقاصد کا حصول ممکن ہوگا۔ انھوں نے کہا ہے آپ خلافت کو غلامی سے نجات دلانا چاہتے ہیں تو آپ کے سامنے ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ آپ ہندوؤں کا ساتھ دیں اور پہلے اپنے ملک کی آزادی حاصل کریں۔ جب تک آپ خود اپنے ملک پر حکمرانی نہیں کرتے، اسلام کو خطرے سے نہیں بچا سکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اکثر مسلمان اس رائے سے متفق تھے۔ وہ اتحاد اسلامی اور مقامی قوم پروری کی صدائوں پر ایک طرف سے دوسری طرف دوڑا ہوا تھے جس کا انحصار اس پر تھا کہ ہندوستان کے مخصوص حالات میں کون سی آواز سامراج دشمنی کا زیادہ کارگر رہے ہو سکتی ہے۔

(۳۱)

جب تک مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی نظروں میں اسلام کی مرکزی حیثیت برقرار رہی۔ اور عوام کو منظم کرنے کی ہم میں مذہبی نعروں کا اثر اور اولیت قائم رہی۔ تحریک خلافت کے دونوں ممتاز رہنما مشترکہ پلیٹ فارم سے تقریریں کرتے اور مل کر کام کرتے رہے اور ان کی فکر کا محور ایک رہا۔ لیکن ادھر گاندھی جی نے سول نافرمانی کی تحریک واپس لی اور ادھر خود ترکوں نے خلافت کا بھانڈا پھوڑ دیا۔ ان تبدیلیوں کے بعد آزاد اور محمد علی گرد و پیش کی دنیا کو مختلف نظروں سے دیکھنے لگے۔

شروع شروع میں یہ سمجھنا مشکل ہے کہ ایسا کیوں ہوا۔ ان کے اختلافات اتنے گہرے اور شدید نہیں تھے جتنے کہ تاریخی بیانات میں پیش کیے جاتے ہیں۔ کانگریس کی کارروائیوں میں دونوں کو مرکزی بنیت حاصل تھی۔ دونوں فرقہ وارانہ گتھی کو سلجھانے کی کوشش کرتے رہے۔ اگرچہ مولانا محمد علی کو گاندھی جی اور جواہر لال نہرو سے اکثر اختلاف ہوا لیکن وہ ان کی قیادت میں اتحاد کا اظہار کرتے رہے۔

ان میں اور نوجوان ہندوؤں کی موانست تھی اور دونوں ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے۔ مہاتما گاندھی کے بارے میں مولانا عمر علی نے ۱۹۲۵ء میں اس بات کا اعادہ کیا کہ ہندوستان کی آزادی حاصل کرنے کے طریقے کے متعلق وہ مہاتما جی کے ہم خیال ہیں۔ مولانا آزاد میں بھی وفاداری کا یہی جذبہ تھا اگرچہ وہ بر ملا اس کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ تحریک خلافت کے بعد کے زمانے میں وہ افغانی اور عہدہ کے بجائے مہاتما گاندھی اور ان کے سیاسی وارث سے زیادہ متاثر تھے اور ان کی تقریروں اور تقریروں میں ہندوستان کی آزادی کی 'قومی اتحاد اور فرقہ وارانہ یکجہتی کی وہی گنگا' جذبہ پایا جاتا تھا جو ان کی پوری زندگی کا طرہ امتیاز تھا۔ عمر علی بھی انہیں متاثر دے والستے تھے اور اسی لیے جواہر لال کی رائے تھی کہ فرقہ وارانہ مسئلے پر ان کے ساتھ باہمی اطمینان بخش سمجھوتہ ہمیشہ ممکن تھا۔ جواہر لال نے یہ ۱۹۳۶ء میں لکھا تھا۔ اس وقت انہیں مولانا عمر علی کی گول میز کانفرنس میں وہ مشہور تقریر بھی یاد آئی ہوگی جس میں انہوں نے ایک مسلمان اور ایک ہندوستانی کی حیثیت سے اپنا موقع پیش کیا اور اپنا نظریہ پیش واضح کیا تھا۔ انہوں نے وسط نومبر ۱۹۴۳ء میں کہا تھا کہ میں اپنے وطن صرت ایک شرط پر واپس جانا چاہتا ہوں اور وہ یہ کہ آزادی کا پروانہ میرے ہاتھوں میں ہو۔ اگر یہ نہ ہو تو میں ایک غلام ملک میں واپس جانا نہیں چاہتا۔ میں کسی غیر ملک میں بشرطیکہ وہ آزاد ہو مرنے پسند کر دوں گا۔ اس تقریر میں مولانا عمر علی نے وضاحت کی تھی :

میری ایک تہذیب، ایک نظام سیاست، ایک نظریہ حیات ہے جس کا مکمل امتزاج اسلام ہے۔ جہاں اللہ کا حکم ہو میں اولاً مسلمان ہوں ثانیاً مسلمان ہوں اور آخراً مسلمان ہوں، مسلمان کے سوا اور کچھ نہیں ہوں... لیکن جہاں ہندوستان کا معاملہ ہے، جہاں ہندوستان کی آزادی کا تعلق ہے، جہاں ہندوستانی کی غلامی و یہودی کا سوال ہے، میں اولاً ہندوستانی ہوں، ثانیاً ہندوستانی ہوں اور آخراً ہندوستانی ہوں اور ہندوستانی کے سوا اور کچھ نہیں ہوں۔

میرا تعلق دو دائروں سے ہے جو ہمیشہ کے اعتبار سے ملادی ہیں لیکن جس کا مرکز ایک نہیں ہے۔ ایک ہندوستان ہے اور دوسرا عالم اسلام۔ ہم

ہندوستانی مسلمانوں کا تعلق دونوں دائروں سے ہے۔ ہر ایک میں تیس کروڑ سے زیادہ لوگ آباد ہیں۔ ہم دونوں میں سے کسی کو نہیں چھوڑ سکتے۔ ہم قوم نہیں، مافوق القوم ہیں اور میں بحیثیت ایک مسلمان کہتا ہوں کہ اللہ نے انسان کی تخلیق کی اور شیطان نے قوم کی۔ قوم پرستی تقسیم کرتی ہے۔ ہمارا مذہب متحد کرتا ہے۔

پھر ایسی حالت میں ملاجھگی کیوں ہوئی، راستے جدا کیوں ہو گئے؟ کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ مولانا آزاد اور مولانا محمد علی میں رقابت تھی کہ مسلمانوں کا رہنا کون بنتا ہے؟ کیا شخصیتوں کا تضاد، مزاج اور طریقے کا اختلاف اس کا سبب تھا؟ یا اختلاف اور عدم تعاون کے زمانے کے بعد جو نظریاتی بعد اشرقیین پیدا ہوا، اسی کا اظہار آزاد اور محمد علی کا اختلاف تھا؟ ان سوالات کا کوئی سیدھا سادہ جواب نہیں ہے مگر ہم دونوں کی ناپاکی کے ابتدائی آثار خلافت کے خاتمے اور اس سے متعلق تحریک کے زوال میں نظر آتے ہیں۔

خلافت کا ادارہ صدیوں سے قائم تھا۔ اس کی موت سے ہندوستان میں طرح طرح کے رد عمل دیکھنے میں آئے۔ غیر دینی مسلک کے پیروؤں کی نظر میں خلافت کا خاتمہ سلطنت آل عثمان کے زوال کا منطقی نتیجہ تھا۔ وہ ایک بوسیدہ بے جان ادارہ تھا جو زبردستی طاقت کے بل پر قائم تھا۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر محمد اقبال نے ترکوں کے فیصلے کا خیر مقدم کیا کیوں کہ ان کے نزدیک خلافت ایک ایسی طاقت کی نشانی تھی جس کی روح عرصہ ہوا پرواز کر چکی تھی۔ ایک عالمگیر خلافت کا تصور قابل عمل اسی وقت تک تھا جب تک اسلام کی عالمگیر سلطنت قائم تھی لیکن اب وہ آزاد مسلم ریاستوں کے احیاء اور ترقی کی راہ میں حائل تھی۔ نیز اقبال نے یہ دلیل بھی پیش کی کہ ترکوں نے محض اجتہاد سے کام لے کر یہ نظریہ پیش کیا کہ خلافت بعض اوقات چند افراد کی جماعت یا ایک منتخب اسمبلی یا مجلس کو سونپی جاسکتی ہے۔ اقبال کی رائے میں ترکوں کا نظریہ بالکل صحیح تھا۔ ری پبلکن طرز حکومت اسلام کی منشاء کے عین مطابق ہے بلکہ عالم اسلام میں جو نئی قومیں نمودار ہو چکی ہیں، ان کے مد نظر وہ بہت ضروری ہو گیا ہے۔

لیکن مذہبی اور دین دار لوگوں کے لیے معاملہ کچھ زیادہ پیچیدہ تھا اور اس کی توجیہ مردہ اسلام کے شرعی تصورات کی بنیاد پر ہونی چاہیے تھی۔ اس کی کوشش مولانا آزاد نے کی، لیکن انھیں اس کا کچھ زیادہ یقین نہیں تھا۔ وہ مصطفیٰ کمال سے اس حد تک متفق تھے کہ ان کے نزدیک بھی خلافت پاپا آدم

کے ادارے سے مختلف چیز تھی۔ لیکن مولانا آزاد کا طرز استدلال اپنا خاص تھا۔ اسلام میں روحانی قیادت صرف اللہ اور اس کے رسول کا حصہ ہے۔ اس اعتبار سے خلافت کی اطاعت تمام مسلمانوں پر لازم ہے، لیکن اس حد تک نہیں جس حد تک اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت - ۱۹۲۴ء کے موم بہار کے مہینوں میں آزاد کے کچھ مضامین شائع ہوئے۔ ان میں آزاد نے یہ رائے ظاہر کی کہ آل عثمان کی خلافت کا خاتمہ کر کے ترکی حکومت نے محض روحانی اور دنیاوی اقتدار کی تقسیم کو مٹا دیا تھا جو ۱۹۲۲ء سے چلی آ رہی تھی۔ ترکی کی اس کارروائی کی اہمیت کو کم کر کے مولانا آزاد نے یہ کوشش کی کہ خلافت کیٹی کی توانائی کو ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیم، معاشرتی اصلاح اور معاشی ترقی کے کاموں کی طرف لگائیں۔

مولانا محمد علی کو اس سے اتفاق نہیں تھا۔ وہ اتفاق کرنے کے خواہاں نہیں تھے۔ خلافت ان کو دل و جان سے زیادہ عزیز تھی۔ وہ بغیر جدوجہد اس کو کیوں کر ترک کر سکتے تھے؟ اگر ترکوں نے اس قدیم ادارے کو خاموشی سے مٹا دیا اور ان کے چہرے پر شکن بھی نہ آئی تو اس سے کیا! اور اگر خود ان کے دیرینہ رفقاءے کار کا جوش و خروش ٹھنڈا ہو گیا تو کیا ہوا؟ اگر خود خلافت کیٹی کو رو پیسے پیسے کے غبن کے معاملے میں بدنامی اٹھانی پڑی اور اس کے وجود کا جواز بھی باقی نہیں رہا تو اس سے کیا؟ ایک عجیب و غریب مشکمہ خیز ضد کے ساتھ مولانا محمد علی خلافت کے سراب کے پیچھے دوڑتے رہے۔ انھوں نے سلم لیگ کو آباد کرنا چاہا کہ ابن سود سے گفت و شنید کرے۔ مگر بے سود۔ حجاز کے شاہ حسین کے خلاف ابن سود کے ساتھ بلاجمہک اپنی ہمدردی کا اظہار کر کے مولانا محمد علی نے اپنے کتے ہی رفقاء سے دشمنی مول لی۔ نیز انھوں نے اپنے قارئین کو یقین دلانا چاہا کہ خلافت کیٹی ارض پاک عرب میں سچی اسلامی حکومت قائم کرنے کی کوشاں ہے اور ہندوستان کے مسلمانوں کا فرض ہے کہ تن من دھن سے اسلام کے مرکز کی اصلاح کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیں اور ثواب و اجر حاصل کریں۔ بہت سے لوگوں کو یقین نہیں آیا۔ انھوں نے مولانا محمد علی کی آواز پر کان نہیں دھرا۔

اس کے برعکس مولانا آزاد کا معاملہ مولانا محمد علی سے مختلف تھا۔ خلافت کے خاتمے سے وہ بہت سے رہ گئے لیکن ان کے سیاسی نظریے کے بنیادی تسلسل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ انھوں نے بدلی ہوئی سیاسی فضا سے مطابقت پیدا کر لی۔ تبدیلی اگر ہوئی تو صرف ان کے تجربے کے سانچے میں۔ ابتدائی دنوں میں ان کا تناظر قرآن، حدیث اور اسلام کی حکیم روایات سے متعین ہوا تھا۔ بعد میں بصورت نہیں

رہی۔ اب انھوں نے یہ استدعا دے کر لی کہ خالص سیاسی مسائل پر غور یا گفتگو کرتے ہوئے غیر ضروری مذہبی مصالح سے قطع نظر کر لیں۔ رفتہ رفتہ وہ غیر دینی قومیت کی نظریاتی بنیادوں کی طرف بڑھتے چلے گئے اور مسلمانوں میں اس کے سب سے اہم ترجمان بن گئے۔ اب ان کے دلائل، خاص کر نہرو رپورٹ کی ان کی حمایت، مذہبی اور دینی تصورات پر مبنی نہیں رہی۔ اس کی بنیاد ایک مرکب، لادینی سیاسی نظام سے ان کی وابستگی تھی۔ اور ان کے اس یقین نے ۱۹۴۰ء کے وہ سالہ کی فرقہ وارانہ خونریزی کے زمانے میں ان کا ساتھ نہیں چھوڑا۔ انھوں نے آزادی کے بعد دوبارہ اس امر کی تصدیق کی کہ یہ کہنا سب سے بڑا قریب ہے کہ مذہبی بیگانگی سے وہ ملاتے متحد ہو سکتے ہیں جو جغرافیائی، 'معاشرتی'، لسانی اور تہذیبی اعتبار سے مختلف ہیں۔ نہایت باریک بینی سے جو ان کے ماحول سے آنے والوں میں کم پائی جاتی ہے، انھوں نے کہا کہ ملک کے اصل مسائل فرقہ وارانہ نہیں، 'معاشرتی' ہیں۔ اختلافات کا تعلق طبقات سے ہے، مذہبی فرقوں سے نہیں۔

۱۹۳۸ء کے آخر تک مولانا آزاد اور مولانا محمد علی خاں خلیفہ خیموں میں بٹ پکے تھے۔ ایک نہرو رپورٹ کے قی میں تھا اور دوسرا اس کے غلط زہر اگل رہا تھا۔ مولانا محمد علی سمجھ رہے تھے کہ نہرو رپورٹ کی سفارشوں سے اکثریت قانونی لبادے میں تھرڈ کلاس کی ہر جگہ مسلمانوں کے مفاد پکے جائیں گے اور ہندو ہاں سبھا کا غلبہ قائم ہو جائے گا۔ مولانا آزاد اس مایوس کن پیشین گوئی سے متفق نہیں تھے۔ موقی لال نہرو کی ایما سے انھوں نے نہرو رپورٹ کے لیے خصوصاً بنگال میں حمایت حاصل کرنے کے لیے نہایت دلچسپی سے کام کیا۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری بھی نہرو رپورٹ کے اتنے ہی پرجوش حامی تھے۔ دونوں نے ۱۱ جنوری ۱۹۳۹ء میں آل انڈیا نیشنلسٹ مسلم پارٹی کی بنیاد ڈالی۔ مولانا فرمائی کی تحریک کے زمانے میں وہ کانگریس کے صدر بھی رہے تھے۔ مولانا محمد علی لندن میں دوران قیام میں ذیابیطیس سے پریشان تھے اور مولانا آزاد انگریزوں کے جیل میں امیری کے دن گزار رہے تھے۔

نہرو رپورٹ کے مسئلے پر جو اختلافات رونما ہوئے وہ دور نہیں ہو سکا۔ ۱۹۳۰ء میں مولانا محمد علی نے آسان راستہ اختیار کیا اور ان اکابرین میں شامل ہوئے جنہوں نے گولی میز کانفرنس میں شرکت کی۔ مولانا فرمائی کی عوامی جدوجہد سے علیحدہ رہے۔ ان کا کہنا تھا کہ ملک ابھی اس قسم کی تحریک کے لیے تیار نہیں ہے۔ اس میں نہ اتحاد ہے نہ ڈسپلن اور نہ ضبط نفس۔ انھیں یہ بھی یقین نہیں تھا کہ گاندھی جی جنہوں نے

۱۹۴۲ء میں سول نافرمانی کی تحریک اچانک بند کر دی تھی، اس مرتبہ خود اپنے پروگرام پر قائم رہیں گے۔ انھوں نے جواہر لال نہرو کو لکھا کہ تمہارے موجودہ رجحانے کا رتھیں بیچ راہ میں چھوڑ جائیں گے۔ بحران کے موقع پر وہ دامن تھارڈ رالگھ جو جائیں گے۔ تمہارے اپنے کانگریسی تھیں پھانسی کے تختے پر پہنچا دیں گے۔

سول نافرمانی کے بجائے محمد علی نے اپنے ہومپٹون کو لندن میں اپنا آزادی کا مطالبہ پیش کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن انھیں جلد ہی ہی اندازہ ہو گیا کہ ان کا مشورہ فضول ہے کیوں کہ نہ تو گول میز کانفرنس میں ہندوستانی مندوبین کچھ تجاویز پر متحد ہو سکے اور نہ برطانوی حکومت انڈین نیشنل کانگریس کے مطالبہ کو قبول کرنے پر آمادہ تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا محمد علی کو اپنے اس سفر پر جوانی کا آخری سفر ثابت ہوا، روانگی سے بہت پہلے ہی یہ علم ہو گیا تھا کہ ماضی میں انھوں نے جن لوگوں سے مل کر کام کیا تھا، وہ اسے خدائی کا سفر کہہ کر اس کی مذمت کر رہے تھے اور لندن میں مولانا کو وقت گزر جانے پر یہ احساس ہوا کہ ان کا اصلی مقام ہندوستان میں جدوجہد کے میدان میں ہے، لندن کے بڑے سوداگر نرسنگ ایوان میں نہیں۔ آکسفورڈ میں انھوں نے طلباء سے خطاب کیا جو وہ پاکے کا کوٹ پہن کر آئے تھے، کرکٹ کی باتیں کیں اور انھیں ہنسایا۔ لیکن ان کا کوئی اثر نہیں پڑا، یا پڑا تو بہت کم اور وہ مسلمانوں کا مقدمہ ان نوجوان اور ذہین حاضرین کے سامنے دلنشین طریقے سے نہیں پیش کر سکے جن میں سے بڑی تعداد آگے چل کر قوم و ملک کی سیاسی رہنمائی کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لینے والی تھی۔

بشکریہ، الام الکلام آئندہ۔ ایک ہمہ گیر شخصیت

مرتبہ: رشید الدین خاں

آزاد کا طرقي زیت

منتخب اور مستروک سرائیں

۱۔ عجمانہ احمد / ترجمہ: مسعود الحق

مولانا آزاد بلاشبہ ہندوستان کی قومی تحریک کے انتہائی معتبر اور مقرب افراد میں سے ایک ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں ڈاکٹر انصاری کی وفات کے بعد نیشنلسٹ مسلمانوں میں، کہ کا تحریک میں یہ لوگ اسی نام سے جانے جاتے تھے، مولانا نے ایک ناقابلِ تسخیر مقام حاصل کر لیا تھا۔ کانگریس کے رام گڑھ سیشن (مارچ ۱۹۴۰ء) میں، جس کے چند دنوں بعد ہی جناح مسلم لیگ کے لاہور سیشن میں اپنے تاریخی پاکستانی ریزولوشن کا انکشاف کرنے والے تھے، مولانا نے اپنے خطبہ صدارت میں جو کچھ کہا وہ ہندوستان کی سیکولر قوم پرستی کا ایک انتہائی عالی ظرفانہ اور حدودِ فہم بغیر بیان تھا اور نام نامی ہندو قومی نظریے کی ایک تین تردید۔ اسی طرح اسلامی دینیات ایسی تاویل کی کوشش بھی کہ وہ ہندوستان کے مذہبی اعتبار سے غلط سیاسی طور پر سیکولر نصب العین کے مطابق ہو ہندوستانی اسلامی منکر کو ان کی ایک بڑی دین ہے۔ آزادی کی یہ تاویل ۱۹۴۰ء میں شائع ہونے والی ان کی نامکمل تصنیف ترجمان القرآن میں پوری تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔

اسلام کے ایک ممتاز پاکستانی عالم ڈاکٹر فضل الرحمن کے اس دعوے کو اگر صحیح مان لیں کہ قرونِ وسطیٰ کے بعد اسلام میں نہ تو علم الکلام تھا اور نہ ہی کوئی فقہ تو ہم شاید سچی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ مولانا کی ترجمان القرآن اس خلا کو پُر کرنے کی ہندوستانی عالیشان دین کی کم از کم اصولوں کی

سط پر، اہم کوششوں میں سے ایک کوشش ہے۔ ۱۹۴۶ء میں شائع ہونے والی ان کی کتاب خیارِ خاطر اردو ادبی نثر کا ایک لافانی شاہکار ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آزاد اپنی آگے کی زندگی میں، ۱۹۴۶ء کے بعد کانگریس کا صدر نہ بننے دیے جانے پر کسی قدر بددل ہو گئے اور تقسیم کے فوراً بعد کی سیاست میں کوئی اہم کردار ادا کرنے یا آزاد ہندوستان کے وزیرِ اعظم بننے کے مواقع بھی کھو بیٹھے۔ یہ امکانات واقعی تھے قابلِ غور بات ہے۔ مگر یہ یقیناً ایک حقیقت ہے کہ اس وقت تک وہ کانگریس میں خصوصاً اور قومی تحریک میں عموماً اس منصب کے لائق حیثیت کے مالک ضرور تھے۔

آزاد کی کامرانیوں بے شمار ہیں۔ اوپر کے پیرا گران میں میں نے ان کے کچھ مخصوص کاموں کا ذکر کیا ہے۔ اسباب کی بنیاد پر کیا ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ میرے اس مضمون میں میرا اصل سرور کار ان کی تصنیفات سے ہے، دوسرے یہ کہ میں ان کی تصنیفات کے تین پہلوؤں پر خصوصی توجہ مرکوز کرانا چاہتا ہوں جن پر میں یہاں بات کروں گا۔ ہر پہلو پر الگ الگ بھی اور تینوں پر اجتماعی طور پر بھی کیونکہ ان تینوں پہلوؤں کی اس اجتماعیت اور اسی باہم پیوستگی ہی میں ان کی سرگرمیوں کی وسعت و گیرائی کا اندازہ ہوتا ہے اور ان کی تحریروں سے شغف جس نے والی ان کی سیاسی راہ، اسلام اور سیاست کو باہم آمیز کرنے کے ان کے طریق کار اور اردو نثر کے ایک ادیب کی حیثیت سے ان کے مقام کا تعین ہوتا ہے۔ تیسرا سبب جو مذکورہ بالا پیرا گران پر ایک ہی نظر میں سامنے آ جاتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایک ادیب اور ایک عالم کی حیثیت سے آزاد کو یہ کامرانیوں صرف ان کی زندگی کے آخری زمانے میں حاصل ہوئیں اور صرف اُس وقت ہوئیں جب انھوں نے اپنے اُن مواقع کو یا تو ترک کر دیا یا پھر ان میں بڑی ترمیمیں کر لیں جنھوں نے تحریکِ خلافت کی طعن رجوع ہونے اور اس میں شریک ہونے تک ان کی رہنمائی کی تھی۔ اس آخری معروضے میں میرے خیالات ۱۹۵۸ء میں آزاد کے انتقال کے بعد ہندوستان اور پاکستان میں ان کی دانش وری سے متعلق پیدا ہونے والے اہم رجحانات کے برعکس محسوس ہوتے ہیں۔

ہندوستان میں پھیلے ہوئے اس عام تاثر کے برعکس کہ آزاد سیکولر ہندوستانی قوم پرستوں کے اپنے عقیدے کی وجہ سے پاکستان میں عدم توجہی کا شکار ہوں گے وہ وہاں حقیقتاً ایک

انتہائی مقبول مصنف ہیں اور وہاں ان کی تحریروں کے مجموعوں کی بڑی پذیرائی ہوتی ہے خصوصاً قہرمت پسند اور بنیاد پرست طبقوں کی طرف سے جو اپنی زیادہ توجہ آزاد کی زندگی کی اُس دہائی پر مرکوز کرتے ہیں جسے میں اہلال کی دہائی کا نام دوں گا۔ ان لوگوں میں بہت سے لوگ وہ ہیں جو آزاد کو ان کی 'گاندھیاٹی غلطی' سے قبل اس قسم کی اسلامی سیاست کا نقیب سمجھتے ہیں، پاکستان میں جس کی نمائندگی ابوالاعلیٰ مودودی جیسے افراد اور جماعت اسلامی جیسی جماعتیں کرتی ہیں۔ قاضی جاوید جیسے روشن خیال پاکستانی عالم بنیادی طور پر پاکستان مخالف سیاست کے ان کے بعد کے رجحان کو نظر انداز کر کے اور اسی عشرہ اہلال کے دوران ان کی استعمار مخالف سرگرمیوں پر زور دیتے ہوئے اس غالب رجحان کی تردید کرتے ہیں۔ اس متبادل بیان کی تان اساسی طور پر امتہ واحدہ کے مثبت ذکر پر مبنی ہے جسے آزاد نے ۱۹۴۰ء میں از سر نو چھیڑا تھا۔ آزاد کے پاکستانی ترجمانوں کے ان متضاد موافقت کے پراسرار ملاپ کی بنیاد اس حقیقت میں ہے کہ دونوں ایک ہی دہائی کو ان کے کارناموں اور کامرائیوں کا زمانہ قرار دینے پر زور دیتے ہیں۔ اور دونوں ہی ترجمان القرآن اور مولانا کی انسانی تخلیقات کے سرسری حوالوں کے علاوہ ان کی بعد کی زندگی سے صرف نظر کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

ہندوستان کے ملی دھارے میں آزاد کی اس بنیادی اہمیت کو تسلیم کرنے کے معاملے میں یقیناً کوئی جھجک یا تکلف نہیں ہے جو پاکستان کے ملی دھارے میں موجود نظر آتی ہے۔ اسی کے ساتھ چینیس کی حدوں کو چھتی ہوئی غیر معین ابتدائی نشرو نما کا حق بجانب اعتراف ملتا ہے۔ بلوفت اور بختگی کے زمانے کی جو بصیرتیں حاصل ہوئیں ان کی داغ بیل ان کے عہد جوانی ہی میں پڑتی دیکھی جاسکتی ہے اور اسی لیے ایک بے داغ 'غیر مبہم' روشن خیال اور سیکولر ذہنی ارتقا کا ناظر ملتا ہے۔ آزاد کو پرکھنے کا پیمانہ جس سے بہت کم لوگوں نے احتراز کیا ہے، انھیں نہ صرف غیر معمولی صلاحیتوں اور بے مثال ذہانت کے حامل بلکہ اپنے آپ پر مکمل قابو رکھنے والے شخص کی حیثیت سے دیکھنے کا ہے اپنے بچپن ہی سے علم و ادراک سے لبریز پندرہ برس کی عمر ہی میں (جب ۱۹۰۳ء میں لسان الصدق کی بنیاد ڈالی) ایک بالغ ادیب کی حیثیت جو برس کے ہوتے ہوئے مذہبی اعتبار سے تکثیریت پسند اور استعمار مخالف تصورات رکھنے والا ایک فرد (جب ۱۹۱۲ء میں انھوں نے

الہلال شائع کرنا شروع کیا (۱۹۱۹ء میں وہ جیل سے نکلے اور اُس راہ پر چل کھڑے ہوئے جو بالآخر انھیں ۱۹۳۰ء بلکہ اس سے بھی آگے قومی تحریک کی انتہائی بلند یوں تک لے جانے والی تھی۔ ادب اور سیاست دونوں میں دوسروں کے معلم اور خود ایک خود آموز۔ ایک مکمل شخصیت اور ایک خط مستقیم پر ارتقا و نشوونما کی راہیں طے کرنے والے فروک ہی بشیہم ہے جسے میں جانچنے اور پرکھے جانے کے لائق سمجھتا ہوں۔

(۱)

جب کبھی کوئی آزاد کے مجموعی کیریئر بلکہ ان کے تمام کمالات کے بارے میں غور و فکر کی کوشش کرتا ہے تو اسے اس میں نہ تو کوئی خاص سلسل نظر آتا ہے اور نہ ہی نوجوانی اور نچنگی و بلوغت کے فرق کے کوئی آثار دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے بجائے ہر وقت ہونے والی تبدیلیاں، متضاد آرزوئیں اور تمنائوں سے سرشار ایک دل، ناقابلِ مصالحت عقائد کا قلیل دماغ سامنے آتا ہے اور صرف ایک مسلسل اپنی تجدید تو کرتی ہوئی زندگی ہی نہیں بلکہ تحریروں میں اپنی کیفیت اور اپنے تار و پود کو بدلتی ہوئی آواز سنائی دیتی ہے۔ ساتھ ہی گزری ہوئی زندگی کا جائزہ لیتے ہوئے حقائق اور تاکیدیں نکات **emphases** کو تبدیل کرتے ہوئے ماضی پر ایک ایسے تسلسل کی چھاپ ڈالنے کی کوشش نظر آتی ہے جو حقیقتاً کبھی تھا نہیں۔

ان تبدیلیوں کا آغاز بہت ابتدا سے ہوتا ہے۔ اس بات کو دہرانے کا آزاد کو بہت شوق تھا کہ وہ نئے میں پیدا ہوئے اور یہ کہ ان کی مادری زبان عربی تھی۔ ۱۸۹۹ء میں جس وقت ان کی عمر تقریباً گیارہ برس ہوگی وہ اپنی اردو غزلیں شائع کرانے لگے تھے، ان غزلوں کا رنگ وہی تھا جو صدی کے اختتام پر اردو غزل کا عموماً تھا۔ داغ اور امیر مینائی کی پیروی تھی، موضوع عامیانا اور رومانی، خیال اور جذبات فرسودہ۔ مگر لہجہ اور لفظیات ایک ایسے فرد کے لانا سے جو ابھی دو برس پہلے تک اردو سے واقف نہیں تھا، مالک رام اور دوسرے بہت سے لوگوں کے قول کے مطابق حیرت انگیز طور پر سلیس اور شستہ تھی۔ ۱۹۰۳ء تک، جب انھوں نے اپنا رسالہ لسان الصدق باقاعدہ نکالنا شروع کیا وہ الطاف حسین حالی کی اسلامی احیاء پسندی

کی یادوں اور سرسید کی طرح جدیدیت اور اصلاح پسندی کی آرزوؤں سے سرشار نظر رکھ رہے تھے اور حالی اور سرسید ہی کی طرح اپنی عبارت کو پڑھے لکھے لوگوں کے دوزخہ کے نمونے پر موصول رہے تھے۔ اگلے تین برسوں میں وہ ذاتی طور پر شبلی نعمانی کے قریب آئے اور ان کی نشر میں ذوق العلماء کے استاد کا ہجوم قابل امتیاز طور پر محسوس ہونے لگا۔ ۱۹۱۰ء کے قریب انھوں نے یکے بعد دیگرے پڑنے والے اثرات سے یکسر عاری پہلی بار خود اپنی مخصوص آواز اور انداز میں اپنی ابتدائی غزلوں کی روح سے قریب مگر جذبے کی صداقت میں بہتر اور ایک پُر اسرار اور انحرافی رنگ سے بڑھتی ہوئی اپنی رغبت کے انوکھے پس سے مزین اپنا پہلا شاہکار حیات سرمد شہید تخلیق کیا۔ مرنے سے سرمد شہید دارالشکوہ کے ساتھیوں میں سے تھے اور اسی کی طرح ان کا سر بھی اورنگ زیب نے قلم کرایا تھا۔ بول چال کی اردو سے خلیبانہ، مبالغہ آمیز انحرافات کے باوجود شدت جذبات سے معمور نشریں یہ مضمون صوفیانہ انبساط کے برعکس شکوہ، ممنوع جنسی خواہشات کے گناہ اور ثقہ اور مطلق العنان حکومت کے احکامات کی خلاف ورزی کی جرأت کا بھرپور دفاع کرتا ہے۔

لیکن ان کا یہ شاہکار ایک منزل کے خاتمے کا اعلان بھی کرتا ہے۔ اس کے بعد آزاد نے اس مضمون جیسی کوئی تحریر لکھنے کی اپنے آپ کو اجازت نہیں دی اور نہ ہی اپنے احساس و ادراک کے اس پہلو پر لوگوں کو متوجہ ہونے کا کوئی موقع فراہم کیا۔ اگلے پینتیس برسوں تک یعنی غبارِ خاطر کے منظر عام پر آنے تک کلاسیکی موسیقی کے اپنے شوق سے متعلق آنوی اور آراتہ و پیراتہ عبارت آرائی والا خط بھی انھوں نے غبارِ خاطر کے پہلے دو ایڈیشنوں کے بجائے فروری ۱۹۲۷ء میں شائع ہونے والے ایڈیشن میں شامل کیا تھا۔ اس کے بجائے ہمارے سامنے ان کا ۱۹۱۲ء سے شروع ہونے والا اہلال کا زمانہ ہے جو تقویٰ اور ثقہ پر توجہ مرکوز کرنے کی وجہ سے ان سب باتوں کے بالکل برعکس ہے جس کی وہ وسائل سے کم حصے پہلے نکالت کر رہے تھے۔ ۱۹۱۵ء تک پہنچے پہنچتے وہ متعدد جلدوں پر مشتمل قرآن کے ترجمے، تفسیر اور اس کی شرح کی مغرب اشاعت کا اعلان کر رہے تھے اور بڑے ذوق و اعتماد کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے تھے کہ وہ اے اس نقطہ تک آگے لے جائیں گے جہاں اٹھارہویں صدی میں اے شاہ ولی اللہ نے چھڑا تھا کیوں کہ ابلاغ کے ایک اعلان کے مطابق "اللہ نے اس کام کو اہل کے مدیر کے لیے مقرر فرمایا ہے۔" مگر حقیقت یہ

ہے کہ ایسی کوئی تخلیق کبھی منظر عام پر نہیں آئی مگر تذکرہ جسے آزاد نے ۱۹۱۶ء میں لکھا اور جو ۱۹۱۹ء میں شائع ہوا اس کا سب سے بڑا مقصد تھا آزاد کے سارے خاندان کو اور اس کی نسلوں کو اور تہمت خود اپنے آپ کو قلعے کی حامی روایات سے منسلک و متعلق۔ یہ روایت شیخ احمد سرہندی سے شروع ہوئی تھی، سرمد نے جس کی فاقہ کی تھی اور انھیں اس کی پاداش میں گرٹن زونی قرار دیا گیا تھا۔ جب تحریک خلافت کے اپنے نقطہ عروج تک پہنچتے پہنچتے آزاد نے اپنے آپ کو اس تجویز کا حمایتی بنایا تھا کہ انھیں ہندوستانی علماء کی باقاعدہ رضا مندی سے 'امام الہند' مقرر کر دیا جائے۔ یہ ادارہ دوسرے مسائل پر توجہ کرنے کے ساتھ شرعی عدالتوں کی نگرانی کرنے کے لیے ہوا کرتا تھا۔ مگر ہندوستانی اسلام میں کبھی نہیں رہا تھا۔ سرمد والے مضمون کی اشاعت کے گیارہ برس بعد نومبر ۱۹۲۱ء کے اپنے سیشن میں جمعیتہ العلماء ہند نے اس امید کو یکسر ختم کر دیا اور آزاد کی زندگی کی وہ دہائی بھی جسے ہم نے الہال دہائی کہا ہے اختتام پذیر ہوئی۔ اگلے مہینے وہ گرفتار کر لیے گئے۔ اس کے کچھ ہی دنوں بعد انھوں نے جیل والی شہور زمانہ تقریر کی جسے قول فیصل کا نام دیا گیا۔ ان کی اس تقریر نے ان کو پختہ طور پر کانگریسی قوم پرستی کی راہ پر لگا دیا۔ اس بات کی شہادت ہمیں ۱۹۲۳ء میں تیسرے ان کی دہائی کے فوراً بعد ہونے والے کانگریس کے خصوصی سیشن کا صدر منتخب کیے جانے سے بھی ملتی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہو سکتا ہے کہ اس تاریخ کے بعد کی ایک صراطِ مستقیم پر آگے بڑھنے پہلے کی نشان دہی ہو سکے گی۔ مگر حقیقت ایسا نہیں ہوا۔ آزاد پھر صحافت کی طرف آئے اور اس سمت میں انھوں نے الہال کی تجدید کے علاوہ متعدد اور کام کرنے کی جرات کی۔ جون اور دسمبر ۱۹۲۶ء کے نئے الہال کے ہمیں شمارے ملتے بھی۔ آزاد کانگریس کی سیاست میں سرگرم ضرور ہے مگر یہ وقت قومی سیاست میں 'دوسری دہائی' کے اواخر کے فرقہ وارانہ جنون، نہرو رپورٹ پر ہونے والی ہٹلر اور تیسری دہائی کے اوائل میں گاندھی کی سستہ گرہ کی دوڑی کوششوں کے باوجود کسی قدر آئنا کا تھا۔ آزاد بہر حال انصاری کے سامنے میں رہے جو ان کے مقابلے میں خاموش طبیعت، سینیر اور زیادہ ہوش مند تھے۔ ترجمان القرآن کی موجودہ جلدیں ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۱ء میں بالترتیب انہی برسوں میں لکھی گئیں اور شائع ہوئیں۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان برسوں میں آزاد ایک بار

ایک اہم عالم دین کی اپنی حیثیت پر اصرار کر رہے تھے اور تضادات اور بے دلی کے ساتھ ہی بھی مگر عالم اسلام کے لیے ایک نیا عہد بننے کا جو مقصد انھوں نے ۱۹۱۵ء میں اپنے سامنے دکھا تھا اس کے لیے وہ ابھی بھی کوشاں تھے۔ اس سہمی نوکی قابل ذکر بات وہ مستعدی تھی جس مستعدی سے، موقع آنے پر اسے ترک کر دیا گیا۔ خصوصاً اس وقت جب ۱۹۳۵ء میں انصاری کی سیاست سے کنارہ کشی اور ایک سال بعد ان کے انتقال نے ۱۹۳۵ء کے الیکٹ کے عواقب میں انتخابی مہموں کے آغاز نے قومی سیاست کے ایجنڈے پر واپس آنے کی راہ صاف کر دی۔ اگلے بائیس برسوں میں بلکہ ۱۹۴۰ء کے اوائل میں بھی جب آزاد احمد نگر جیل میں تھے اور ان کے پاس خالی وقت کی فراوانی تھی وہ نہ تو ترجمان القرآن کی طرف آئے اور نہ ہی اس قسم کی کوئی چیز انھوں نے لکھی۔ ۱۹۴۰ء کے رام گڑھ خیلے نے نئے مسلک کا قیام کیا جس میں اسلامی آئین و قانون کے تذکرے کی کمی بڑی نمایاں تھی۔ غیب رضا طر کی نشر جو بے باک لطیف اور سیکولر شائستگی کی حامل تھی 'یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ نہ صرف الہلال دہائی کی الہامی نشر سے بلکہ خود ترجمان القرآن کی دینی طنز نگاری والی شرعے واضح طور پر مختلف ہے۔ جب انھوں نے ہایوں بکیر کو اپنی یادداشتیں لکھوانا شروع کیں اور ہایوں بکیر نے جس کی بنیاد پر انڈیا ونس فریڈم لکھی اس وقت وہ ایسی باتیں کہہ سکتے تھے جو ان باتوں سے قطعاً مختلف تھیں جو وہ اپنے الہلال کے زمانے میں کہا کرتے تھے۔ اگرچہ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ ان کے یہ خیالات اور یہ عقائد ۱۹۱۲ء سے ہیں۔ مثال کے طور پر اصل مضمون کے آخری صفحے پر مندرجہ ذیل عبارت ملتی ہے:

”یہ کہنا عوام کو بہت بڑا فریب دینا ہے کہ مذہب ہی ممانعت ایسے علاقوں کو متحد کر سکتی ہے جو جغرافیائی، اقتصادی، لسانی اور ثقافتی اعتبار سے مختلف ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام نے ایک ایسا سماج بنانا چاہا جو نسلی، لسانی، اقتصادی اور سیاسی سرحدوں کی پابندیوں سے آزاد ہو مگر تاریخ نے یہ بات ثابت کر دی کہ پہلی چند دہائیوں کے بعد اور اگر مدت کو اور طول دینا چاہیں تو یہ کہ پہلی صدی کے بعد اسلام تمام مسلم ممالک کو کھن اسلام کی بنیاد پر متحد نہیں کر سکا۔“

تاریخ نے، دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ ابتدائی اسلامی منصوبے یا خاکے کو منسوخ کر دیا۔

تاریخ کے فیصلے کو بہر حال ماننا پڑا۔ قوموں کی اساس مذہب کا نہیں غیر مذہبی حالتی پر ہوتی ہے۔ اس بیان کی سچائی اگرچہ نام قابل تردید ہے مگر یہ اس راہ کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے جو آزاد نے ان دنوں سے لے کر اب تک طے کی تھی جب وہ مل الاطمان کہا کرتے تھے کہ قسطنطنیہ عالم گیر اسلامی قومیت کا سیاسی مرکز تھا۔

یہاں پر حقیقت بھی دیکھی جاسکتی ہے کہ یہ بات ان کے ترجمان القرآن کو چھوڑنے کے بعد کی ہے۔ انہوں نے ترک کرنے کی بات کہی نہیں مگر عملاً انہوں نے ۱۹۳۶ء کے بعد اسے چھوڑ دیا تھا اور ایک مکمل سیکرریاست کو اپنایا تھا۔ ان کی سوچ کا جو ڈھنگ رام کرٹھ کے خطبے سے لے کر انڈیا دس فریڈم تک رواں دواں ہے وہ نہ صرف یہ کہ اساسی طور پر الہامی کے زمانے کے پان اسلامزم کے برعکس ہے بلکہ خود ترجمان کے نفسیانہ خیالات کے ڈھنگ سے بھی مختلف ہے کیونکہ ایک اسلامی طرز کے جواز کی تلاش جو ستمبر ۱۹۴۰ء کے بعد سیکرریاست کو اپنی اور سیاسی اصول کا استنباط غرض طور پر ہندوستان کی اپنی امتیازی سماجی تاریخ سے لور سیکرریاست کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر ہونے لگا کہ دولت کی اشراک تقسیم فر لاند بھی دیوانی قانون اور عام بانع رائے دہنگی سے مطابقت نظر آئے۔ رام کرٹھ کا خطبہ درخت ہندوستان کی بیسویں صدی تک کی ہزار سالہ تاریخ کو ایک ایسی فضا اور ایک ایسا ماحول قرار دیتا ہے جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں اور زیادہ یکسانیت پیدا ہوگی۔ آزاد کہتے ہیں آج دونوں مذاہب کے ماننے والے صدیوں پہلے کے ہندوؤں اور مسلمانوں میں پائی جانے والی مشابہت کے مقابلے میں ایک دوسرے سے زیادہ مشابہ ہیں۔ دوسری طرف ایک نہایت حیرت انگیز بات وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تحفظ و بقا کا اصول مذہبی اور اخلاقی اقدار کے لیے ضروری اور سماجی اور سیاسی عمل کے لیے خود کشی کے مترادف ہے۔ اس سب کی روشنی میں وہ زور دے کر کہتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ہر اس چیز کی ضرورت ہے جو کسی دوسرے کو ہے۔ سیکرریاست کو کرسی، ترقی پسند اقتصادیات، لامرکز انتظامیہ اور ایک حقیقی معنوں میں دنیائی آئین۔ لامرکزیت پر نودھینے کے سوا ان کے آس موقوف اور نہرو کے موقوف کے مابین کوئی محسوس نہیں کیا جاسکتا۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ آزاد کی زندگی میں مسلسل تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور ان تبدیلیوں

وہم ابتدائی اور بعد کی تحریروں کے درمیان فطری طور پر وقوع پذیر ہوئے فرق کی حد بندوں میں نہیں رکھ سکتے۔ اور نہ ہی خیالات و احساسات کو خام کاری اور تختگی کے نوؤں میں پیش کر سکتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں حقیقتاً ہمیں دو بالکل مختلف قسم کے رویے نظر آتے ہیں۔ ایک رویہ تو اپنی ابتدائی زندگی کی بڑھاپہ پیش آگاہی کا جو ایک خاص قبل از وقت تختگی کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ گیارہ بارہ برس کی عمر میں انھوں نے جو غزلیں لکھیں وہ نوک پلک سے اتنی ہی درست تھیں جتنی کہ دوسروں کی۔ یہ ان کی خوش قسمتی تھی، جیسا کہ خود وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تیس برس کی عمر میں وہ اور ان کے بھائی کے ساتھ گلگت کے مشاعروں میں بڑے اور متبر شاہروں جیسا سلوک ہوتا تھا۔ یہ بہر حال قابلِ تعریف بات ہے۔ سر جینی نائیڈ کا یہ جملہ کہ مولانا اپنی پیدائش کے وقت ہی پچاس برس کے تھے، دراصل اُس پختہ اور سنجیدہ رکھ رکھاؤ کی طرف اشارہ ہے جو آزاد نے بڑی کم عمری سے اپنالیا تھا اور جو اہر لال نہرو اور خود سر جینی نائیڈ کے لیے بڑا پر لطف ہوا کرتا تھا۔ مگر ساتھ ہی یہ اپنی ابتدائی زندگی سے ان کی پیش آگاہی کا حوالہ بھی ہے۔ دوسرا رویہ جو ہم دیکھتے ہیں وہ موجودہ محل و ادراک کی تختگی اور نکھار کی صورت میں کسی نشوونما یا فردغ کے بجائے ایک خالص انکار و انحراف کا ہے۔ ان بہت سے انحرافات میں خود آزاد نے دو خصوصی تذکرہ کیا ہے اور یہ دونوں ان کی ابتدائی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ خاندان کی قدامت پسندی سے کنارہ کشی اور بعد کو نام نہاد علی گڑھ رجحان کی تردید۔ باقی کے تئیں انھوں نے الہال کی ابتداء سے انڈیا کنس فریڈم میں پیش سیاسی مقدمات تک ایک راست اور مستقل عقیدے اور عمل کا دعویٰ کیا۔ مگر ان دعویٰ کے قدرے جائزے کی ضرورت ہے اور الہال اور خصوصاً ابلاغ کے زمانے میں اُن کے انتہائی متعینہ موافق اور تذکرے میں اپنے خاندان کی قدامت پرستانہ روایات کی تاریخ پر لان زنی کو درست سمجھا جائے تو خود ان کا یہ دعویٰ کہ پندرہ برس کی عمر سے ہی انھوں نے ان قدامت پرست خاندانی روایات سے اپنا رشتہ قطعی طور پر توڑ لیا تھا، مشکوک ہو جاتا ہے۔ کہا تو یہ جاسکتا ہے کہ یہ دہائی حقیقتاً انہی روایات کی طرف ان کی مروجہ کی دہائی ہے اور یہ کہ وہ اب اپنے والد کی طرح محض مریدوں کی ایک محدود اور منتشر برادری کے پیروں میں نہیں بلکہ سارے ہندوستان کے امام بننا چاہتے تھے، یعنی ایک عظیم پیر اور جیسا کہ ہم ابھی قدرے تفصیل سے دیکھیں گے کہ ۱۹۱۳ء

اور ۱۵۵۸ء کے درمیان کا خط، جیسا بھی ہو مستقیم بہر حال نہیں تھا۔

ہم بہر حال صرف یہ کہہ کر کہ آزاد نے ہر چند سال بعد اپنا موقت اور اپنا مقام تبدیل کیا ہے بات ختم نہیں کر سکتے۔ ان کی زندگی کی ایک اجمالی عہد بندی یقیناً ممکن ہے۔ اور اصل کام یہ ہے کہ ہر اجمالی عہد میں وریشیں کشمکشوں اور آنے والے موڑوں کی شناخت کی جائے۔ اس لچک دار سن خط میں اگرچہ صرف تپاس کی بنیاد پر اور محض تجزیے کے مقصد کے پیش نظر یہ کہنا ممکن ہے کہ آزاد کی زندگی کا خط حرکت بنیادی طور پر دو عہدوں میں منقسم تھا۔ اور یہ کہ ایک عہد سے دوسرے عہد کی تسبیحی ایک طرف تو خلافت کے زمانے میں مضمر ہے اور اس کے شانہ بشانہ ایک طرف گاندھی کے بہر تن ساتھ دینے کے ان کے اہم فیصلے اور دوسری طرف اتنی ہی اہم اور بین ان کی وہ ناکامی ہے جس کا انھیں ملتان ہند سے اپنے آپ کو امام الہند منوانے میں سامنا کرنا پڑا۔ اس تبدیلی کا دستاویزی ثبوت اگر ضرورت ہو تو ان کی اس سرگرا آراء تقریر میں دیکھا جاسکتا ہے جو انھوں نے فروری ۱۹۲۰ء میں اپنی گرفتاری کے وقت کی اور تول فیصل کے نام سے معروف عام ہے۔ ۱۹۲۰ء تک آزاد نے اپنے آپ کو بالخصوص مسلمانوں کے قائل کی حیثیت سے پیش کیا اور ان کی یہی حیثیت تھی جس کے ساتھ انھوں نے عام قومی تحریک میں شرکت کی۔ یہ عوامی سطح پر خلافت اور عدم تعاون کی تحریک کا سنگم اور مسلم علماء کے درمیان ایک مسئلہ مذہبی مقبولیت حاصل کرنے میں ان کی ناکامی تھی جو ذاتی طور پر گاندھی سے ان کے خلوص، اور کانگریس میں معتد مقام تک اتنی سرعت کے ساتھ پہنچے کا سبب تھی۔ اس صورت حال نے آزادی میں بڑی تبدیلیاں پیدا کر دیں۔ وہ کانگریس میں بدستور مسلمانوں کی نمایندگی کرتے رہے لیکن اب وہ قومی تحریک کے بھی ایک لیڈر ہو چکے تھے۔ ۲۲-۱۹۲۲ء کے بعد کی ان کی زندگی کی اس یکسر نئی سمت میں دو کوئی بے ساختگی تھی اور نہ ہی الہامات پر اس کی اسس رکھی جاسکتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس ناقابل فراموش موڑ نے ہر چیز بدل کر رکھ دی، ان کے علم دین کو بھی اور ان کی نثر کے رنگ کو بھی۔ عدم تحفظ کے اپنے بعض احساسات اور اپنے پرانے خیالات کے ساتھ ساتھ وہ اور بہت کچھ اپنی پچھلی زندگی کے دوسرے مرحلے میں لائے جس کا آغاز بڑے مستحکم طور پر ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے خصوصی اجلاس کے صدر کی حیثیت سے ان کے انتخاب اور پان اسلامی دانش ورانہ تنظیم کے اس بحران سے ہوتا ہے جس کا سامنا انھیں اربح ۱۹۲۴ء میں کمال آبادی کے انھوں خلافت فغانیہ کے خاتمے کے ساتھ کرنا پڑا تھا۔ دوسرے

مرطے میں اگر وہ کچھ چیزیں اپنے ساتھ لائے تو دوسری طرف انھوں نے بہت سی چیزیں ترک بھی کیں۔
 دہاٹ ہیڈ نے ایک موقع پر کہا تھا کہ کسی کا اسلوب، طرز یا انداز "اس کے دماغ کا جین مل ہوتا ہے۔"
 آزاد کی زندگی کے ان دوروں کا باہمی تضاد ان کی شریں آنے والی قابل ذکر تبدیلیوں میں بڑا واضح ہے۔
 ابتدائی مرحلے کا مقررہ شمار کلاسیک تذکرہ (۱۹۱۶ء) جو ان کے اسلاف کے سوانحی وقائع پر محیط ہے اور
 جس میں خود ان کے عہد جوانی کے بارے میں بھی اصل متن سے کسی قدر لاقطع ایک غیر معلوماتی ضمیمہ بھی
 شامل ہے، ایک ایسے انداز میں لکھا گیا ہے جو انتہائی نامطلوب اور بے جواز ہونے کے علاوہ غیر ضروری
 دل کلام، مغرب لفاظی اور مین تقبی سے پر ہے کہ اسے کوئی پڑھنا بھی نہ چاہے گا سوائے میرے جیسے
 لوگ جن کا مقصد تحقیق ہوتا ہے۔ اس کے برعکس بعد کے مرحلے میں ضبط تحریر میں لایا گیا۔ شاہکار
 انشائیہ عبارت خاطر ایک ایسی نثر کا نمونہ ہے جو نہایت متنوع اور پھلدار ہے اور یہ کہ اردو سے واقف کسی قاری
 کے لیے اس صورت نظر ممکن نہیں ہے۔ پھر بھی اپنی کثرت فضاء گوئی اور وافر فضاء تراشی کے باوجود یہ اپنے
 طور پر اردو زبان کی ایک ایسی چیز ہے جو غالب کے خطوط کی یاد دلادیتی ہے۔ اور یہ انتہائی ترین کی بات
 ہے۔ قیاساً بات کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آزاد کی نثر کا انداز قدم قدم پر اس پیچیدہ روایت سے
 اپنے بدلے ہوئے تعلق کو ظاہر کرتا ہے جسے ہم سرسید احمد خاں جیسے فرد سے منسوب کہتے ہیں۔ اس
 روایت کی پیچیدگیوں اور اس سے آزاد کے تعلق کا ہم آئندہ تفصیل سے جائزہ لیں گے۔ یہاں پر مختصر آہ کہنا
 کافی ہوگا کہ سرسید نے اردو نثر کی تین روایات کی پردہ کی تھی جن کے مظاہر باقریب فورٹ ولیم کالج
 کے ادیبوں اور نشیوں کی سیکور نثر کو دینی زبانوں میں منتقل کرنے، شاہ عبدالعزیز کی ہندو نثر کو آسان
 اور سادہ بنانے اور لیے اور انداز کو وہ نیا آہنگ دینے میں نظر آتے ہیں جو ہیں غالب کی شاہکار نثر
 میں ملتے ہیں۔ انھوں نے ان تمام اثرات کو مضمون **چھٹا** نگاری کی اس انگریزی روایت سے لاکر
 جو انھوں نے ایڈیشن، اسٹیل اور لمب جیسے محققین کے مفاد سے حاصل کیا تھا اردو
 زبان کو پہلی بار اس عقلیت پسند نثر کا رنگ دیا جو تعلیم یافتہ لوگوں کے ایک بڑے طبقے میں البلاغ کی خاطر
 تشکیل پا رہی تھی۔ اہل حال وہاں سے قبل خود آزاد کی نثر یا کمال اسی روایت پر ڈھائی گئی تھی جسے انھوں
 نے اپنے پان اسلامائے مرحلے میں رد کیا اور جب سیکور نیشنلزم سے وفاداری میں اضافہ ہوا تو وہ اس کی
 طنز بتدریج بھر لوٹے۔ انھوں نے رام کرشمہ کے نیچے اور شاہکار ادبی نثر کے مترجے عبارت خاطر جیسے اپنے عوامی

مضامین اور تحریروں میں کھلم کھلا اس کی پیروی کی ہے۔

دو دن مرحلوں میں آزاد کے مذہبی دینی خیالات و جذبات میں بھی تضاد نظر آتا ہے۔ بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں ان کا اسلام زیادہ تر انتہائی شدید کشتی، غیر موقبند بلکہ کسی حد تک بنیاد پرست اسلام تھا۔ الہلال پر پابندی لگنے کے بعد انھوں نے ابلاغ نکالا تھا۔ یہ رسالہ اگرچہ بہت کم دن نکلا مگر بہت مشہور ہوا۔ اس کے مضامین میں قرآنی کے ہاتھوں بہت جگہ کفر کی حکمرانی کا خاتمہ اہم موضوع تھا۔ یہ بات بڑی اہم ہے کہ آزاد کی شدت پسندی، ان مضامین میں یورپ کے لوگوں کے لیے کفار کا لفظ استعمال کرتی ہے۔ کفار، کافر کی جمع ہے اور اپنے اندر ایسی مذہبی نفرت دھمکے کی شدت رکھتا ہے کہ محض 'غیر مسلم' ان معنوں کا اظہار نہیں کر سکتا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے عیسائی مشنریوں کی شدت پسند الفاظ 'مطہ' اور 'مشرک' دینے دینے، اس کے کسی قدر قریب ہیں۔ میں یہاں 'بنیاد پرست' (فونڈامینٹل) کا لفظ محض، یا کم و بیش، تکنیکی لحاظ سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ سب سے پہلے تو مذہبی متن پر خصوصی توجہ دیتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ زندگی کی تشکیل و تعمیر کے لیے آپ کو اگر کسی چیز کی ضرورت ہے تو وہ بھی متن ہے۔ قرآن سارے علم کا منبع ہے۔ اس سارے مرحلے میں آزاد کا مستقل موضوع قرآن سارے علم کا منبع ہے، رہا اور انھوں نے اس بات کا ہزاروں جگہ میں اعادہ کیا دوسرے یہ کہ بنیاد پرست کے یہاں خود اپنے مذہب کا ساری سیاست کا منبع ہونے پر ایک نکتہ قابل مصلحت اصرار پایا جاتا ہے۔ آزاد اس موضوع کو اس رے حصے میں پیش کرتے ہیں، اسی لیے ان کا یہ کہنا کچھ غیر فطری نہیں لگتا کہ دنیا کی تمام حکومتیں سوائے 'مذہبی حکومتوں کے اپنی بنیادی ساخت میں جاہلانہ ہوتی ہیں' تیسری بات یہ ہے کہ بنیاد پرست سیکولر اور مونیوی علوم پر انتہائی کم ایہ مذہبی حقیقت کی بنیادی نوعیت پر اصرار کرتا ہے۔ اس سلسلے میں جہاں جہد کے بنیاد سے متعلق آزاد کا یہ بیان بھی خصوصیت کا حامل ہے۔

مسلمان بنیاد کے تمدن اور علوم و فنون پر بڑا اثر کرتے ہیں۔ مگر یہ سب وہاں کے حکمرانوں کے پیش اور ان کی مسرتوں کی فطرت زیادہ تر ہے۔ ہم انھیں کسی فرد و مباح کے لائق نہیں سمجھتے، ایک واحد حقیقت جسے امام بخاری نے سیکڑوں میل کی مسافت طے کر کے جمع کیا، ان سارے علوم و فنون سے ہزار

گنا زیادہ تامل قدر اور قیمتی ہے۔“

مہدی جیسی کا بعد اور بھی اسی طرح کی نفرت و تحقیر کا ہوتے بنے گھائے محل نہیں لگتا۔ ایسی نفرت تھی اور وہ بھی اس عہد میں جب نوغلاطینیت جو فتح مصر کے بعد قبطی خاندانوں کے وسیلے سے اسلامی نعر میں داخل ہو چکی تھی، معتزلہ جیسے مذہبی عقیدے فکر میں پوری طرح داخل چکی تھی۔ پُر شکوہ نشاۃ ثانیہ جس نے مصر دیونان کے فکری عناصر کا اسلامی نعرے ملاپ کر لیا بعد کے بنیاد پرستوں کا مرغوب موضوع ہے۔ بہر حال آزاد کے حق میں یہ ضرور کہنا چاہیے کہ البلاغ کے اگلے شمارے ہی میں شائع ہونے والے اپنے مضمون ”عراق اور لیریا سے عراق“ کا آغاز انھوں نے تیس آدمی (شہسورد معدود جنوں) کے وجد آفریں اور بیباک نہ شفیق اشعار سے کیا جن کا مخاطب یسعی تھی۔ مضمون کے ایک مختصر مگر اہم پیرا گراف میں آزاد انہی علوم و فنون کی مدح سرائی کرتے ہیں جن کو انھوں نے ابھی پچھلے مہینے ہی مردود قرار دیا تھا۔ بہر حال ایک رسالے کے بچے بعد دیگرے شائع ہونے والے شماروں میں ایسے متضاد نظریات کو پیش کرنے کی ان کی صلاحیت ایک بار پھر سرمد جیسے افراد کی وجد آفریں روایت اور ابن تیمیہ سے شروع ہونے والی شرعی روایت میں انتخاب میں ان کی مستقل ناکامی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

الہلال دہائی کی پان اسلامی استعمار مخالفت بہر حال کئی اعتبارات سے بے جوڑ اور متنقض ہے۔ دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک خلیفہ اسلام کی زیر سیادت جو خصوصاً ترکی کا سلطان بھی تھا استنبول جیسے ایک سیاسی مرکز سے وابستہ قوم قرار دے دینے کے فیصلے نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک انتہائی مشکوک و مبہم صورت حال میں ڈال دیا۔ اس فیصلے کی قرارداد محض استعماروں کی زبان میں لغائی کی حد تک وجود میں آئی تھی۔ مقبولیت اور تجزیہ پسندانہ مباحثے سے اس کا کوئی علاقہ نہ تھا۔ ایک ہی وقت میں کوئی کتنی قوموں سے، کتنے سیاسی مرکزوں سے وابستہ ہو سکتا ہے؟ اگر شریعت یہ حکم دے دے کہ ہر شخص خلیفہ یعنی سلطان ترکی کی رعایا بن کر رہے گا تو آدمی کی کیا حیثیت ہوگی۔ اگر ہندوستان آزاد ہوتا اور دونوں ملکوں کے مابین جنگ ہو جاتی، یا اس سے کم سنگین صورت حال میں اگر سلطان ہندوستانی آئین و قانون کو نہ ماننے کا حکم دے دیتا؟ تب دو قوموں سے ایک علاقائی اور ہندوستانی اور دوسری مذہبی اور بین الاقوامی بے یک وقت وابستگی کی مشکل کو استعمار سے حل کرنے کے لیے قریحاً سب خلافت پر ابھرنے والے ہم مرکز دائروں کا کیا ہوگا؟ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ آزاد

نے جزیرۃ العرب میں مسلمانوں کے خصوصی حقوق کی ہمیشہ پر زور دکالت کی 'جزیرۃ العرب میں وہ جزیرہ' عرب کے علاوہ فلسطین، سیریا اور لبنان کو بھی خاص طور سے شامل کرتے تھے۔ دوسری طرف بغیر کچھ عسوس کیے ہوئے نہایت سرسری طور پر وہ ان علاقوں کی غیر مسلم آبادی کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کیا ان کے کوئی حقوق نہیں تھے؟ اور اس بات کے پیش نظر کہ آزادانہ پوری وضاحت کے ساتھ کہا تھا کہ مذہبی حکومت واحد صحیح اور حقیقی حکومت ہوتی ہے، ان کے حقوق ہو بھی کیا سکتے تھے۔ اقلیتوں کے حقوق بلکہ خود اکثریت کے حقوق اور ایک مذہبی حکومت کے درمیان کوئی کس طرح تال میل پیدا کر سکتا ہے۔ معاملہ اس لیے مزید مشکوک ہو جاتا ہے کہ انہی مضامین نے استعماری اقتدار کے خلاف ہندوستانی مسلمانوں کو متحد کرنے پر توجہ مرکوز کی۔ بہر حال یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہندوستان میں غیر مسلم آبادی یا ان کے بائے میں کہنے کے لیے کوئی بات نہیں ہے۔ بے شک ایک مبہم سا خیال یہ ضرور ہے کہ برطانیہ مخالف ایک اتحاد ہونا چاہیے مگر اس کے ساتھ ہی ایسے بیانات بھی ہیں جن میں یہ تاثر دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کو کچھ سیکھنے کی ضرورت نہیں ہے اور ہندوؤں کی قیادت پر ان کے راضی ہونے کا تو سوال ہی نہیں ہے تو پھر اس حقیقت کے پیش نظر کہ کوئی پہلے ہی سے مذہبی حکومت کے حق میں ہے، اگر انگریز واقعی چلے جاتے ہیں تو ہندو اور مسلمان کے اس تعاون باہمی کا کیا ہوگا؟ خود امت واحدہ کا خیال ان کی تحریروں میں صرت ۱۸۶۰ء سے ابھرنا شروع ہوا اور وہ بھی صرت انگریز مخالف اتحاد کی شکل میں۔ اگر انگریز واقعی ہندوستان چھوڑ دیتے تو اس اتحاد کی مثبت شکل کیا ہوتی، اور مسلمان مذہبی حکومت کے اپنے عقیدے اور ترکی خلافت سے اپنی وفاداری کے ساتھ ایک خود مختار و آزاد مملکت میں جہاں غیر مسلموں کی اکثریت تھی، کس طرح زندگی بسر کرتے؟ امت واحدہ کے اس خیال کی اساس خود بھی مشکوک و مبہم تھی۔ اس کا مذہبی جواز جو ۶۲۸ء کی صلح حدیبیہ کی نظیر میں ڈھونڈا گیا اور جس میں پیغمبر اسلام نے یہودیوں سے مصالحت و امن کا اہم بڑھا، اپڑا تھا، وہ نہ اس اہل اور بے جواز دھنگ سے مسجدوں سے کسان بھھاؤں تک اور گاندھی کے عدم تعاون سے لے کر ترکی کی طبعی امداد تک پھیلے ہوئے ایک ملک گیر احتجاج میں ایک مذہبی اور پان اسلامی کا در وشریک کرنے کے لیے یقیناً مفید تھا۔ ابتدائی اسلامی تاریخ کی اس نظیر کے حوالے سے بقول مشیر الحسن آزاد نے "زور اس بات پر دیا کہ ایک غیر مسلم (ہندو) کے خلاف ایک دوسرے غیر مسلم (انگریز) کے ساتھ اتحاد کرنا واجب و لازم تھا۔ پس جب تک

معاہدہ کا نفاذ رہا ایک وقتی اتحاد قائم رہا۔ مگر اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کہ مسلمان ہندوستان میں اقلیت میں تھے اور غالباً ایک مذہبی حکومت قائم نہیں کر سکتے تھے۔ مشرک دشمن یعنی انگریز کے منظر سے غائب ہونے کے بعد اب اس صورت حال میں کیا ہوتا؟ ان سیاسی سائل کو آزاد کو بہت بعد میں تقریباً ۱۹۴۰ء کے قریب حل کرنا تھا۔ انھوں نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے مذہبی جواز کی تلاش کی جو ترک کر دی تھی اور سیکولر مومن قبول کر لیا تھا۔

بعد کے زمانے کے ان کے مذہبی خیالات کو سمجھنے کے لیے ہمارے پاس ان کی انتہائی ہمہ گیر تصنیف ترجمان القرآن ہے۔ اس کتاب میں بعض روایتی تناظر پر ان کی نظر ثانی کی روشنی میں اکثر یہ اصرار کیا گیا ہے کہ اس تفصیلی کتاب میں مذہبی مواقع کی ترتیب جدید خود سیکولر پالیٹکس کی اساس فراہم کرتی ہے۔ یہ مشکوک ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان کے کارناموں اور کامرانیوں کا اندازہ کرنے کا کام ہم سے مابقی سے احتراز کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ ترجمان القرآن میں آزاد کا مقصود انتہائی محدود *Limited least* طور پر آج کے عالم دین کا ہے جو بیک وقت روایتی 'فراز دل اور معتدل' ہے اور جو اپنے عقائد کی حدود میں رہتے ہوئے ایک طرح کی جدیدیت اور اصلاح کا متلاشی ہے۔ پیش نظر مقصد وہ تھا جسے بہت پہلے انتہائی وضاحت کے ساتھ Cromen کے ماتحت مصر کے نعتی اعظم شیخ محمد عبدهؒ نے بیان کیا تھا: "اسلام کو سائنس کے طالع کرنا نہیں بلکہ ان لوگوں کو حلقہ اسلام میں واپس لانا ہے جو سائنس پر ایمان رکھتے ہیں" اس طرح کی اصلاح اگر سولہویں صدی میں جب لوہر نے اپنے نظریات کو Witter Berg میں رد میں کیتھولک گر جا کے دروازے پر ٹکایا تھا سے فوراً بعد یا پھر اٹھارہویں صدی میں مشریت کو ککڑ بنانے اور نمود کرنے کی عمدہ ادھاب کی کوشش کے خلاف چوٹی قویہ واقعی ایک انقلابی کام ہوتا۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں 'دائیں اور Mantesquieu کے ایک سوچاں سال بعد' ترک میں تنظیم کے لیے راستہ صاف کرنے کے لیے 'جانب نثار' کے انتشار کے سو سال بعد، مصری انقلاب کے پچاس سال بعد اور طوم طور پر وسط ایشیا سے شمالی افریقہ تک کے وسیع و عریض علاقوں پر چھا جانے والی مسلم جدیدیت کی پہلی لہر کے نتیجے کے طور پر ترجمان القرآن میں آزاد کی کوشش بلاشبہ ایک عالمانہ مگر کسی قدر نحیف کوشش ثابت ہوئی۔ اس میں البلاغ کے مضامین کا سا کوئی مکاشفانہ جوش و خروش نہیں تھا۔ ان کے قول و قرار، وسیع مشربی

ذہنیت اور انتہائی فراخ دلانہ تھے، مگر پھر بھی یہ ایک طرف دینی و مذہبی اتفاق اور صوفیانہ امکانات اور دوسری طرف بار بار اور اصرار کے ساتھ سختی اسلام کے عقلی مکتب خیال کے مجدد و سلی کے قدامت پسند فقیہ ابن تیمیہ Taymiyya سے ان کی اپیل کی دہستوں میں خود نقیسی کا شکار تھی۔ ترجمان نے جس بات کی تبلیغ کی وہ سیاسی اصطلاح میں سیکولرازم نہیں بلکہ شخصی ذاتی تقویٰ اور ایک فراخ دلانہ ضبط و برداشت کے اتصال کی بات تھی۔

ترجمان القرآن کی اصل دین "وحدت ادیان" کا تصور تھا جو صوفی انکار کے متعدد مسکلوں سے پوری پوری مطابقت رکھتا تھا، ان مسکلوں میں وحدۃ الوجود کا وہ تصور بھی شامل تھا جسے سب سے پہلے ابن العربی نے پیش کیا تھا لیکن بعد میں جو ہندوستان میں متعدد صوفی مسکلوں کے ذریعے پھیلا اور مقبول ہوا۔ اپنے خطوط کے مجموعے خباہر خاطر میں بعد کو ایک موقع پر خود آزاد نے یہ کہا کہ وحدۃ الوجود کا صوفیانہ تصور "اپنشد کے صمد ادست" کے عقیدے کے مماثل تھا۔ اس بات سے ایک سیدھا سادہ اور غیر فخرتہ وارانہ مشترک تمدن اور ایک نہایت وسیع القلب بلکہ انتہائی امتزاجی مذہبی طور طریقوں کی اخلاقیات اخذ کی جاسکتی ہے۔ اگر آزاد اپنے اس امتزاجی اصول پر جمے رہتے اور اگر انھوں نے اس مذہبی اجتہاد اور سیاسی طرز کے لیے کوئی مقبول عام محاورہ دریافت کریں ہوتا تو انھوں نے ہندوستانی اسلام کے لیے وہی حقیقت اختیار کرنی ہوتی جو ہندو اصلاحی تحریک کے لیے گاندھی کو واضح طور پر ملتی تھی۔ برہمنی سے وحدت الوجود کا تصور کم و بیش ایک مجرد موافقہ تصور رہا۔ اور جب دوسرے علماء دین نے آزاد کو چیلنج کیا تو وہ بنیادی طور پر زیادہ روایتی اور زیادہ مذہبی مواقف پر جن کی بنیاد صوفی انحرافات کے بجائے خالص فقہی اصول و ضوابط پر تھی، اس سوال پر کہ آیا نماز مسلمان کے لیے غیر مسلم سے فرق کے لیے لازمی اور امتیازی شرط ہے اور کیا قرآن ایک کلمہ گو وجود خدا پر ایمان رکھے اور رسول کی رسالت کی شہادت دے (اور ایک منکر کو نہات کا یحساں حقدار تصور کرتا ہے، آزاد جواب میں لیت وعل پر مجبور ہوئے۔ سیدھے سوال کا راست جواب نہ دے کر پُر زور طریقے پر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے بنیادی وصف کا جس کا تعلق ہر مخلوق سے ہے، ذکر کرتے رہے۔ ربوبیت کے تصور پر ہم آگے بحث کریں گے مگر بڑی دشواری خود ترجمان القرآن کے متن میں تھی جو یہ یک وقت پُر اسرار صوفی روایت اور ساتھ ہی فقہی روایت کی فطری اور شرعی تنیت کا مظہر تھی۔ ذرا اندھے چلے

تو سرمد کی سحر انگیز اور وجد آلود دنیا (۱۹۱۰ء والے مضمون کی طرح) اور جیسا کہ تذکرہ میں ہے، سرہندی کی نقاط اور تعزیری دنیا سے واسطہ رکھنے کی آزاد کی مساویانہ آرزو بھی دشواری کا سبب تھی) اگرچہ یہ ضرور ماننا چاہیے کہ ترجمان القرآن کا اصل زور ضبط، برداشت، وسیع القلبی، ہمہ گیری اور مذہب کو ایک احکامی اور اختصامی رسم سمجھ کر، ایک داخلی جائیاتی تجربے کی طرح دیکھنے کی طرف ہے۔ بہر حال ایک تنگ دل سیاسی نفس میں یہ کوئی بُری علامت قطعاً نہیں تھی۔ ۱۹۲۰ء کے اواخر کی بڑھی ہوئی وہ فرقہ وارانہ کش مکش اور بعد میں فرقہ وارانہ پاگل پن جو حقیقتاً ملک کو ککڑے ککڑے کرنے والا تھا، ترجمان القرآن کے تحریری شکل میں آنے کا پس منظر بنا۔ عجزہ زمانہ گزر چکا تھا جب مذہب کی کوئی روشن خیال تاویل تو قوموں کی زندگیوں کو بدل دیتی۔ اور آزاد جو ایک عوامی تحریک کے قائد بھی تھے لیکن ساتھ ہی ایک متبحر عالم دین بھی، پورے طور پر یہ نہیں سمجھ سکے کہ سماج کی ترقی پسند تبدیلیاں مذہب کی بہتر تاویل کے بجائے مستحکم دنیا داری مذہب و سیاست کی عدم یکجائی کی طالب ہیں۔ اس صورت حال میں ترجمان القرآن اپنی وسیع انبیائی اور خطابت و طلاقت کے بامصنوع سامان سیاسی زندگی پر کوئی اثر ڈالے بغیر محض علمائے دین اور جدید مسلم دانش وروں کے ایک چھوٹے سے حلقے کے درمیان بحث و مباحثے کا موضوع بن گیا۔ اس محدود اثر کے باوجود بہر حال ترجمان القرآن کا بنیادی طور پر انسان دوستی اور ہمہ گیری پر نورد الہلال دہائی کی شدت پسندی کے بالکل برعکس اور متضاد نظر آتا ہے۔

بواجمی ہی ہمیں، کوئی اس سلسلے میں گاندھی کا ذکر کر سکتا ہے۔ گاندھی جی نے بہر حال اپنے شدید ذاتی رجحان کی وجہ سے جسے وہ ہندو فرقہ پرستی کے بیلاب کو روکنے کا انتہائی بر عمل راستہ سمجھتے تھے، ہندو کے خیالات و نظریات کے مطابق سیکولر ہونے سے صرت نظر کیا اور اس کے بجائے ایک ہندو مصلح ہونے کو ترجیح دی۔ ذاتوں پر منحصر ایک سماج کی حدود میں کام کرتے ہوئے انھوں نے چار ذاتوں یا جعتوں کے تصور کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ سب سے نیچے طبقے کو بھگوان کی اولاد قرار دیا۔ امید کر اور ان کے ساتھ بہت سے دوسرے لوگوں نے کہا کہ یہ اعلیٰ طبقے اور چھوٹی ذاتوں کے درمیان مصالحت کا ایک متوسط درجہ کا حل ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے مابین فرقہ وارانہ جھگڑوں سے شدید طور پر غم زدہ ہو کر انھوں نے ضبط و تحمل، ہمہ گیری، اہنسا، وسیع القلبی کا پرچار کیا، جس و طبع اور مقابلے اور مسابقت کے جذبے پر ردک ٹکانے کی بات کی یا سب کے لیے آپسی محبت اور

معاوضی کی زندگی اور پرانے حریفوں کے درمیان باہمی احترام کے جذبے کی وکالت کی اور ہندو اصلاحی تحریکوں کی روایتی فرہنگ میں جو انہیں دستیاب تھی، اسے رام راج کا نام دیا۔

ترجمان القرآن میں آزاد کی سبھی فکر کا سارا زور جب وہ دینی نزاکتوں سے دور ہوتے ہیں، ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان خصوصاً اور تمام مذہبی فرقوں کے مابین عموماً ایک تہذیبی معاہدے پر ہے، جسے وہ قومی ملک *Nation State* اور سیاسی آزادی کی فضا میں گزرنے والی مذہبی زندگی کے لیے انتہائی اہم سمجھتے ہیں۔ ایک ایسے معاشرے کی فکر عالم جو اسلام یا ہندو دھرم کی کسی بھی نظمیات کی طرف کوئی ترجیحی رویہ نہ رکھتا ہو بلکہ اسے گاندھی کے 'رام راجیہ' کے نظریے اور آزاد کے 'روہیت' اور وحدتِ ادیان کے الفاظ میں منظرِ نظریے میں اسلامی اخوت *Islamic Humanism*

اور غیر فرقہ بند زندگی میں اتحاد و مائفت کے امکان میں خصوصاً اس لیے کہ دونوں اپنے اپنے مذاہب میں دینی اصلاحات کی حمایت کرتے ہیں تاکہ وہ دورِ حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائیں ایک پُر اسرار نظر آتی ہے۔ دونوں کا واسطہ بریک وقت مذہبی تقدس اور اس کے ساتھ ہی ایک ہم آہنگ کثیر مذاہب معاشرہ جو دونوں عقائد کو ماننے والوں کے نقطہ نظر سے قابلِ وادری ہو۔ دونوں نظریات کو جو چیز باہم متحد کرتی ہے وہ ایسا نقطہ اتصال ہے جس پر دونوں ایک دوسرے کے اخراج یا ایک دوسرے کی تغلیل و تحفیض کے بغیر قائم رہنا چاہتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ گاندھی کی انہما اور آزاد کے وحدتِ ادیان کے مابین ایک طرح کا عدم تشدد کا تصور کارفرما ہے۔

کشکشیں اور اختلافات اگرچہ خاصے واضح ہیں۔ ایک تو باطل صاف طریقے پر ایک دوسرے سے قریب مگر ایک دوسرے سے متنازع تصوراتِ عالم کا وجود ہے جو ایک دوسرے کو برداشت نہ کرتے ہیں مگر سیکولرزم کی تشکیل نہیں کرتے کیوں کہ دونوں تصورات کا اظہار مخصوص مغربی نظمیات میں ہوا ہے۔ اسلامی دینیات اور ہندو دھرم کی نظمیات بہر حال اساسی اور ترکیبی لحاظ سے مختلف ہیں۔ اور یہ نظمیات کبیر کے طرز استعمال کے برعکس آزاد اور گاندھی کے یہاں ایک دوسرے پر شطب ہوتی ہیں، 'دھن ثنائی' اور مذہبی لحاظ سے مختلف زبان بولتے ہیں۔ اگرچہ دونوں عالمی بینات مشترک ہیں مگر یہ مختلف تاثر پیدا پیدا کرتے ہیں اور مختلف احساسات بیدار کرتے ہیں۔ اسی لیے دونوں گروہ 'جب ان سے ان نظمیات

میں بات ہوتی ہے تو وہ مختلف اور باہمی طور پر الگ الگ ثقافتی جہتوں کے معاملے میں بڑی شدت سے متنبہ ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی 'رام راج' کی تلاش میں ہے تو پھر ایل۔ کے۔ اڈوانی کو اس دعوے سے کون روک سکتا ہے کہ ان کی رتھ یا ترا بھی اسی کی تلاش میں تھی؟

اس دشواری کو جامع طور پر پیش کرنے کا ایک طریقہ اور ہو سکتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ گاندھی اور آزاد دونوں نے مذہبی عادرے کی بات کی جس نے ایک سیکولر سماج کے قیام میں کافی دشواریاں پیدا کر دیں۔ لیکن انھوں نے دو مذہبی عادروں میں بات کی جن کے بارے میں بہت سے لوگ سمجھتے تھے کہ وہ باہمی طور پر بے میل اور متضاد نہیں ہیں؛ اس خیال کا نتیجہ ایک دوسرے کی تفسیح تھا۔ 'اتنا زیادہ تذکرہ' دونوں مذاہب کے اتنے والوں کی اس طرز زندگی سے ہشکل ہی میل کھاتا تھا جو تقسیم (ملک) کے عواقب میں انھیں اپنانا تھا۔ جہاں تک آزاد کا تعلق ہے دشواری ان کی اسلامی روایات کے زبردست اور ہمدست موجودہ اور ان کی زبان کی (بلند سطح کی حقیقت کی وجہ سے مزید بڑھ گئی۔ اس مخصوص پہلو میں 'دشواری صرف یہی نہیں تھی کہ ان کے افکار کی نو اسلام یعنی ایک اقلیت کے مذہب' سے جوڑی تھی اور دشواری یہ بھی نہیں تھی۔ انھوں نے اردو میں بات کی اور اردو ہی سمجھی جو نسبتاً کم ہندوستانیوں کی زبان تھی۔ اس لحاظ سے درحقیقت یہ تو ایک چھوٹا مسئلہ تھا کیوں کہ اردو کا ہمیشہ ترجمہ ہو سکتا تھا اور یہ کہ اسلام کی جو مخصوص تفسیر یا وحدت ادیان کی تفسیر 'جن کی انھوں نے نجل کے ساتھ توفیق کی اور اس کے مطابق زندگی کبھی گزاری نہیں' وہ ان بہت سے لوگوں کے لیے کسی طرح بھی ناموزوں نہیں تھیں جو خود مسلمان نہیں تھے۔ دشواری ان کی زندگی کی ابتدائی منازل کے مقابلے میں بہت کم، مگر آخر تک خاصی سنگین رہی وہ تھی مسلم اشرافیہ اور روایتی اشرافیہ کی تہذیب و تمدن کی جس کی حقیقتاً آزاد نے اپنی ذاتی زندگی میں پیروی کی تھی اور اپنی عوامی شخصیت میں جسے ظاہر کیا تھا اور جس حد تک عام مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے کی رسائی، شکل تھی اور جس حد تک اشرافیہ سے تعلق نہ رکھنے والی غیر مسلم آبادی کی دست ررس تو یقیناً ناممکن تھی۔ گاندھی جی کی زبان عوامی کچھر میں اتنی دھج بسی ہوئی تھی کہ مسلمان کاشت کار بھی جو اکثر اتحاد مذاہب کے ملے جلے رنگوں میں رنگے ہوتے تھے آسانی سے سمجھ لیتے تھے۔ دوسری طرف آزاد کی زبان کی جڑیں اشرافیہ کی روایات میں کچھ اتنی پیوست تھیں کہ بہت سے مسلمان اور بہت سے ہندو دونوں ان کو پسند تو کر سکتے تھے مگر بہت کم 'خصوصاً صاحب املاک متوسط طبقے کے نیچے کوئی بھی نہیں تھا جو ان کو اور

اپنے کو ایک سمجھ سکتا۔

اس بات میں شبہ کی گنجائش ہے کہ رام گڑھ کے جوہری دور سے گزرنے کے بعد کچھ نادریات میں آزادانہ اسلام کی بعض مخصوص اقسام اور مسلمانوں کی زندگی میں پائی جانے والی انفرادی جمالیاتی بلکہ لذت کوئی کی روایات سے اپنی دلچسپی کے بارے میں بے جھجک بات کرنے کی ایک قسم کی صلاحیت پیدا کر لی تھی۔ وہ صلاحیت جسے اپنے مشہور مضمون 'سرمہ' (۱۹۱۰ء) کی اشاعت کے بعد انھوں نے چھپانے کی بجائے پناہ کو کشش کی تھی۔

یہاں پر گاندھی کا تھوڑا سا حوالہ بھر کچھ انکشاف کر سکتا ہے۔ کیوں کہ گاندھی نے اپنی زندگی میں بھگت گیتا کو گیت گووند اور مہابھارت کو میرا بانی نے اپنی زندگی میں سونے کی کوکشش کی اور یہ سب انھوں نے اپنے اس روزمرہ سے ہم آہنگ کیا جو عام مذہبی رسوم و رنج (طرز زندگی اور اصران) کٹاؤٹی اصران سے مزین تھا۔ ان میں سے اکثر معاملات میں آزاد فحلت تھے۔ (آزاد اپنے لیے آخری جگہ جس کا تصور کر سکتے تھے وہ آخرم نہیں، کوئی گارڈن ہو سکتا تھا۔ ان کی وفاداریاں کم از کم ان کی بیلک زندگی میں ہمیشہ فحہ اور قصوت، شریعت اور طریقت میں تقسیم رہیں۔ اہلال کے دنوں میں انھوں نے دانستہ اپنے آپ کو کلام کی روایات میں شریعت اور متن قرآن کے ایک راسخ طرہ دار کی حیثیت سے پیش کیا۔ اس کے برعکس غبارِ خاطر میں ان کا شان دار خطا جس میں کلاسیکی موسیقی زیادہ تر ہندوستانی اور کچھ عربی سے ان کی زندگی بھر کے پنہاں ہیجانی ذوق و شوق کا ذکر ہے، ان کی خود اپنی ہمیش کی ہوئی ایک دین دار کی شبہہ کہ جس کی انھوں نے اپنے ابتدائی زمانے میں تشہیر کی تھی یکسر بدل دیتا ہے۔ اور ان کی مامیاز لذتوں کی لٹک اور خواہشات کی تصدیق کرتا ہے۔ یہ بات اگرچہ قابل ذکر ہے کہ ان کا یہ پہلو ہمیشہ اوجھل رہا اور کبھی سامنے نہیں آیا، انھوں نے اپنی بلوغت کے زمانے میں اسے دنیا سے چھپائے رکھا جس طرح لڑکپن میں انھوں نے اپنے والد سے پوشیدہ رکھا تھا۔ غبارِ خاطر کو ضبط تحریر میں لانے کے وقت تک وہ بہت بدل چکے تھے۔ ایسی باتوں کو چھپے ہوئے الفاظ میں کم از کم ایک یا دو بار کہنا، اگرچہ اس سے آگے وہ کبھی نہ نکل سکے، آزاد کی زندگی کے لحاظ سے بہت بڑی تبدیلی تھی۔ صوفی مسلک اور مامیاز موسیقی سے ان کی پنہاں محبت اور ایک عالم دین اور عادل کی ان کی ظاہری شبہہ کے درمیان حائل طبع بھی ان کے لیے دشواری کا باعث بنی۔ اس صلیح کو چاہنے کے باوجود اپنے سیاسی مستقبل بلکہ شاید اپنے داخلی توازن کو

بکاؤ کر اپنی معد کی زندگی میں پاٹ نہیں سکے۔ ان کے خورد منکر کے لیے بلکہ بعض پنہاں طریقوں پر رشک کر کے بے عام مسلمان کی دینی روایات تھیں جیسا کہ لاتعداد مسلمانوں کی زندگی پر ہندو بھگتی موسیقی کے ممکنہ اثرات سے متعلق ان کے محبت آمیز ذکر سے ظاہر ہے۔ لیکن ان کی ظاہری (حواشی) شبہ نے غیر روایاتی انحرافی طرز عمل کے لیے کبھی کوئی جگہ خالی نہیں کی، کیونکہ ان کے پیش نظر اپنی شخصیت کا ایک غالب پہلو رمل جو فر کے ساتھ انھوں نے یاد رکھا یا کم از کم جس کے بارے میں خاصی شدت کے ساتھ سوچا۔ یہ غالب پہلو اس عقیدے کا تھا کہ میرا رشتہ ان ملائے دین کے سلسلے سے ملا ہوا ہے جو کبھی شہنشاہ جہانگیر کے لذت و انبساط سے سرشار دربار میں مذہبی روایات کے پابان رہے تھے۔ گاندھی کو یقیناً تو ایسا کوئی دعویٰ تھا اور نہ ایسی کوئی ہچکچاہٹ۔

یہاں پر آزاد کی مذہبی ہر گیری، اس کی محبت اور اس کی حدود پر خصوصاً رلوبیت اور وحدت ادیان کے تمام تصورات کے حوالے سے جس کا انھوں نے اپنی زیادہ بوجھ اور غفلت کے برسوں میں استنباط کیا تھا مزید زور دینا شاید سودمند ہو سکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے مخصوص وصف کی حیثیت سے ربوبیت کا تصور، ترجمان القرآن میں آزاد کی بنیادی اختراع ہے۔ لیکن، اور شاید اسی وجہ سے کہ یہ ایک ایسی بنیادی اصطلاح ہے، یہ لفظ قطعی طور پر ناقابلِ ترجمہ ہے۔ آزاد عربی علوم صرن کا بڑا مالانہ ذکر کرتے ہیں مگر ترجمے کا مسئلہ ایک تخیلی مسئلہ ہے۔ محبت، رحم یا احسان دیکھی کے سبھی تصورات کا اس سے کوئی قرب بھی نہیں ہے، مگر شاید خالق Creator باقی و زمرہ رکھنے والا Preserver اور تباہ کرنے والا Destroyer کی تثلیث شاید معادن ہو۔ سادہ ڈھنگ سے کہا جائے تو روایتی اسلامی دینیات Theology نے ایک اصول کی حیثیت سے اللہ کے خالق ہونے کے وصف پر زور دیا ہے جب کہ آزاد انھیں بدل کر تخلیق شدہ نظام کی زندگی سے سازگار حالات کے محفوظ کرنے والے Preserver فراہم کرنے والے Provider اور بقا بخشنے والے پر زور دیتے ہیں، اسی لیے اس تصور میں پرورش و پرواغت کا مفہوم غالب ہے۔ ہندو علم کائنات کی اصطلاح میں دوسرے الفاظ میں، انحراف و شیفونی سمت میں ہے۔ یہ انحراف اس وقت اور دلچسپ ہو جاتا ہے جب ہم انھیں آزاد کی بعد کی زندگی میں ان کی بعض خطیبانہ مگر شگلیوں میں دیکھتے ہیں کہ انھوں نے یقیناً ہندو اور مسلم اختلافی زمردوں

کی طرح ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔

اپنے ایک مکتوب میں ان کے اس اصرار کا حوالہ میں پہلے دے چکا ہوں کہ وحدۃ الوجود کا صوفی عقیدہ، اپنشد کے ہمہ اوست کے عقیدے جیسا ہی تھا۔ اسی خط میں یہ بھی کہتے ہیں کہ دنیا کے تمام مذاہب کے مقابلے میں 'ہندو مذہب میں وحدت کا نفیس ترین تصور ہے۔ ذاتوں کی تفریق سے پیدا ہونے والے بگاڑ سے قبل اس قسم کا بیان بظاہر ممکن اسی وقت معلوم ہوتا ہے جب ذہن میں لٹمنیٹ کا تصور نہ ہو۔ اسی لیے یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ انھوں نے دشوا بھارتی شانتی کمیٹی میں (۲۲ ستمبر ۱۹۵۱ء) اپنی تقریر میں یہ اعلان بھی کیا کہ Advaita کی اصطلاح کا عربی ترجمہ اگر کیا جائے تو وہ 'وحدۃ الوجود' ہوگا۔ اس طرح کیرجھکتی کے مرکزی عقیدے کو اسلامی تقویٰ سے ماثل کر دیا گیا۔ اس قسم کے انتخابی معرکہ جامعہ کے ساتھ دیے جانے والے بیانات 'ہندو دازم اور اسلام کے مابین ایک فلسفیانہ مصالحت کی آرزو ظاہر کرتے ہیں۔ اس کوشش کے چار پہلو بہر حال قابلِ توجہ ہیں۔ ایک یہ کہ اس ملاپ یا مصالحت کی کوشش وحدتِ ادیان کی مقبول عام روایت کی سطح پر نہیں بلکہ اپنشد اور علم الکلام کے درمیان متن اور فلسفیانہ تجربہ کی سطح پر کی جا رہی ہے۔ دوسرے یہ ہندو دازم ہے جو بحیثیت قائم کرنے کے ایک عمل کے وسیلے سے انتخاباً ہندو دازم کو اسلام میں شامل کرنے کے ذریعے بعض اگہ اگہ تصورات کے مابین مائلت پیدا کی جا رہی ہے اور جبکہ چار طرف دھانچہ اسلامی رہتا ہے تب سے نہ تو کوئی مسئلہ دستور یا کمیونٹی اس تصوراتی اعادے سے سامنے آتی ہے۔ نہ کوئی پتہ نہ کوئی طریقہ نہ کوئی ٹھکانہ نہ کوئی زاویہ اور نہ ہی کوئی آخرم۔ اگر کچھ ہے تو وہ ہے ملاپ و مصالحت کا محض ذہنی جایاتی حسن۔ چوتھے ارادے اور نیت کا کوئی براہ راست بیان نہیں ہے۔ یہ محض چند منتشر بیانات کا مجموعہ ہے جس سے نیت کا قیاس کیا جاسکتا ہے۔ دستوری طور پر دراصل آزاد ایک عالمِ دین رہتے ہیں۔ اگرچہ اعلیٰ طبقے کے اکثر علماء کے لیے جو بنیادی طور پر ان کے قائل ہیں ناقابلِ اطمینان رہتے ہیں خصوصاً اپنی ہمہ گیری Ecumenism کی وجہ سے۔ سارا منصوبہ حیرت انگیز طور پر مجرد disembodied اور خلدنوش طور پر غیر منقسم رہتا ہے۔ اسی لیے اس بات پر کوئی توجہ نہیں ہوتا کہ اسے بس ترک کر دیا جائے۔

مولانا آزاد، حقائق اور قیاسات

مشیر الحق / ترجمہ، اختر الراح

(بیسویں صدی میں) ان لوگوں نے جو اصطلاحی طور پر علماء نہیں کہے جاسکتے تھے، سیاسی معاملات میں ہندوستان کی اُمتِ مسلمہ کے حق میں بولنا شروع کر دیا تھا۔ علماء بیسویں صدی کی پہلی دہائی تک سیاست سے بے اعتنائی برتتے تھے۔ علماء کی کوئی سیاسی جماعت نہ تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہندوستان کے مسلمان سیاست سے بالکل غرض نہ رکھتے تھے۔ مسلمان انڈین نیشنل کانگریس میں بھی تھے اور وہ مسلمان بھی تھے جو سرسید کی سیاسی فکر کے پیرو تھے۔ تاہم مسلمانوں کی کوئی ملی سیاسی جماعت نہ تھی۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں ایسا ہوا کہ بعض اونچے درجے کے مسلمانوں نے جن کا سیاسی انداز سرسید کے سیاسی افکار سے ملتا جلتا تھا، ایک سیاسی پارٹی ۱۹۰۶ء میں بنائی۔ یہ پارٹی آل انڈیا مسلم لیگ تھی۔ اس نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ لیگ سانسے ہندوستان کے مسلمانوں کی نمائندگی کے لیے وجود میں آئی تھی اور اس میں کوئی گمان ان کے معاشرتی اور معاشی درجات کے فرق کا نہ تھا۔ مگر کچھ بات یہ ہے کہ اپنی تائیس کے وقت ہی سے مسلم لیگ کو بنیادی طور پر اونچے طبقے کے مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ سے دلچسپی تھی۔ ولفرڈ کینٹنٹول اسمتھ کے الفاظ میں،

”پہلی اکتوبر کو اعلیٰ اور اونچے متوسط طبقات کے مسلمانوں کے ایک

دفتر کو اپنی رہنمائی میں لے کر وہ (مسلمانوں کے) مسئلہ حائر سے محروم

مگز دینیان فرمانروا آقا خاں وائسرائے لارڈ منٹو سے ملے۔ ہر افس

(آغا خان) نے ہزار یکیلینسی (وائسرائے) کو اُمراء مختلف ریاستوں کے وزراء، بڑے بڑے جاگیرداروں، وکیلوں، تاجروں اور ہنر-ہمیشی کی سلمان رعایا میں سے بہت سے لوگوں کی طرف ایک عرضداشت پیش کی مسلمانوں کے اس گروہ اور حکومت نے مل کر ایک سامراجی پالیسی طے کر لی۔۔۔۔ فرقہ پرست اور وفادار مسلمانوں کے سلسلے میں برطانیہ کی خصوصی طمعداری کی۔ ایسے مسلمانوں کو منظم کرنے اور حکومت کی عنایات سے مستفیض ہونے کے لیے مسلم لیگ فوراً وجود میں آگئی۔^{۱۰}

مسلم لیگ کی تاسیس کے بارے میں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے کہ مسلم لیگ لارڈ منٹو (برطانوی ہندوستان میں اُس وقت کے گورنر جنرل) کی ترغیب پر وجود میں آئی تاکہ مسلمانوں میں کانگریس کے اثرات کو زائل کیا جاسکے۔ یہ الزام درست ہے کہ نہیں ہیں اس سے غرض نہیں ہے۔ بہر حال مسلم لیگ کے قیام کے سلسلے میں بہترین توجیہ اس کے بانیوں میں سے ایک، محمد علی جوہر (۱۸۷۸ء - ۱۹۳۱ء) نے کی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی بیداری کے مسئلے پر انہوں نے اپنے اردو جریڈے ہمدرد میں ۱۰ جنوری ۱۹۲۷ء کو لکھا تھا،

”میں بار بار کہہ چکا ہوں اور پھر کہتا ہوں کہ یہ ایک اتفاق تھا کہ ہم نہیں ہے کہ کلکتہ، مدراس اور بمبئی کی یونیورسٹیوں کے قیام کے ٹھیک تیس سال بعد کانگریس کی بنیاد رکھی گئی اور ملے گڑھ کالج کے قیام کے ٹھیک تیس سال بعد مسلم لیگ کا آغاز ہوا۔۔۔۔۔ مسلم لیگ کے بانی تقریباً تمام کے تمام ائمہ احمدی (کے) کالج کے ہیوت تھے۔ اب مسلمانان ہند کی سیاسی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ چند ماہ قبل مسلمانوں کا ایک وفد لارڈ منٹو وائسرائے ہند کے پاس اس غرض سے خمد جا چکا تھا کہ مجوزہ مارلے منٹو اسکیم کے متعلق اپنے مطالبات پیش کرے۔ اگر زائد جنگ کے برطانوی اخبار نویسوں کے نمیشن کی تقلید

کی جائے جو ہر بات کے متعلق بعد میں یہ کہا کرتے تھے کہ اب اس کے اظہار میں کوئی تباہت نہیں ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ اب اس کے اظہار میں کوئی تباہت نہیں ہے کہ یہ وفد حسب الحکم شملہ گیا تھا..... اس وقت ہم مسلمانوں کی مثال اس اُترش قیدی کی سی تھی جس نے جج کے اس سوال پر کہ اس کا کوئی دلیل بھی ہے جو اس کی طرف سے پیروی کرے صاف صاف کہہ دیا کہ نہیں میں نے دلیل تو نہیں کیا لیکن جیوری میں میرے دوست ہیں۔ لیکن اب جیوری میں جو مسلمانوں کے دوست تھے انہوں نے آہستہ سے ان کے کان میں کہہ دیا کہ مجرم کو اور لوگوں کی طرح باقاعدہ مشیرت لونی کی ضرورت ہے۔ ۲

مسلم لیگ کے قیام کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے دو پارٹیاں تھیں جن میں انہیں انتخاب کی آزادی تھی۔ ایک انڈین نیشنل کانگریس تھی جو بلا لحاظ مذہب و ملت ہر ایک ہندوستانی کی نمائندگی کا دعویٰ کرتی تھی، دوسری مسلم لیگ تھی جو 'میں کہ ہم دیکھ چکے ہیں مسلمانوں کے ایک خاص گروہ کے خصوصی مفادات کی نمائندگی کرنے کے لیے آگے بڑھ رہی تھی۔

اس وقت ہم دونوں پارٹیوں کی قیادت مغربی تعلیم یافتہ لوگوں کے ہاتھ میں تھی، علمائے بنییت مجموعی خود کو الگ رکھا تھا۔ اس موقع پر ایک نوجوان ہندوستان کے مشرقی حصے کے اُفتی پر نوردار ہوا اور اس نے علمائے کو سیاست میں گھسیٹ لیا۔ یہ ابوالکلام آزاد تھے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ دارالعلوم دیوبند کے ایک مقتدر عالم شیخ الہند مولانا محمود حسن نے کہا تھا: "ہم سب اصلی کام بھولے ہوئے تھے، الہلال نے یاد دلادیا۔ آزاد ۱۸۸۸ء میں پیدا ہوئے تھے۔ وہ کہتے ہیں:

"یہ فریب الدیارِ جہد وفا آشتائے حصر دے گا، خوش و نمک پروردہ
ریش، معرہ، تمت و تراز بہ صرحت کہ موم بہ احمد مدد جو بانی الکلام ہے،
۱۸۸۸ء مطابق ذوالحجہ ۱۳۰۵ھ میں ہستی عدم سے اس عدم ہستی نائیں

وارد ہوا اور تہمتِ حیات سے متہم..... والدِ مرحوم نے تاریخی نام
میں فرزندیت ”رکھا تھا۔“

آزاد کے والد ہندوستانی تھے اور ان کی والدہ عرب تھیں۔ ان کے والد مولانا خیر الدین
(۱۸۳۱ء - ۱۹۰۸ء) دہلی سے ہجرت کر کے اپنے ناما مولانا منور الدین کے ساتھ خدر کے زمانے میں مکہ
چلے گئے تھے۔ خیر الدین نے اپنی تعلیم مکے میں مکمل کی اور وہیں اپنے استاد شیخ محمد علی ہر دتھی کے
حضانہ میں شادی کر لی۔ وہ ہندوستان واپس آکر کلکتے میں مقیم ہو گئے۔ اس وقت ابوالکلام کی
عمر دواہین سال کی تھی۔ آزاد نے اپنی تعلیم اپنے والد کی نگرانی میں مکمل کی۔ اٹھارہ سال کی عمر میں
انھوں نے مسلمانوں کے ذہین اور دانش ور طبقے میں اپنے اردو جرائد کی تحریروں کے ذریعے کافی
شہرت حاصل کر لی۔ ۱۹۱۲ء میں انھوں نے خود اپنا اردو جریدہ الہلال کلکتے سے جاری کیا۔ یہ ایک
”بہت ہی شان دار جریدہ تھا جس کے مضامین ایک نئے، پُر اثر اور حیرت انگیز طور پر زور دار انداز
میں لکھے جاتے۔ یہ مصور ہوتا اور ٹائپ کے حرف میں چھپتا۔ اس کا اثر حیرت انگیز تھا خصوصاً اونچے
طبقے کے اہل علم میں۔ آزاد سیاسی اور مذہبی طور پر انقلاب پسند تھے۔ اس جریدے نے قدامت
پسندوں کو بڑا دھچکا پہنچایا اور ایک جنون کی سی کیفیت پیدا کر دی۔ لیکن اس کے باوجود بہت سے
مسلمان ان کا ساتھ دینے پر آمادہ تھے۔“ الہلال نے شروع ہی سے برطانوی حکومت کے ساتھ
ہندوستانی مسلمانوں کی وفاداری کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ بنگال کی حکومت اس پالیسی سے ناخوش
تھی اور پریس ایڈٹ کے تحت اخبار کے منتظین سے ۲۰۰۰ (دو ہزار) روپے کی رقم زبردستی
طور پر جمع کرائی گئی جو جلد ہی ضبط بھی ہو گئی۔ ۱۰۰۰۰ (دس ہزار) روپے کی مزید ضمانت کا بھی یہی
حشر ہوا۔ اس عرصے میں پہلی عالمی جنگ چھڑ گئی اور ۱۹۱۵ء میں الہلال کی املاک کو ضبط کر کے
اخبار کو بند کر دیا گیا۔ پانچ ماہ بعد ابوالکلام نے ایک نیا مطبع البلاغ کے نام سے شروع کیا اور
اسی نام کا ایک جریدہ نکالا۔ ۱۹۱۶ء میں البلاغ کو حکومت بنگال نے بند کر دیا اور ابوالکلام آزاد
کو ڈیفنس آف انڈیا کے ضابطوں کے تحت کلکتے سے چلے جانے کا حکم دیا۔ پنجاب، دہلی، یوپی اور
کی حکومتیں پہلے ہی اپنے یہاں ان کا داخلہ مذکورہ بالا ضابطوں کے تحت ممنوع قرار دے چکی تھیں
بہار وہ تنہا صوبہ تھا جہاں وہ جا سکتے تھے اور وہاں کے ایک پہاڑی مقام رانچی چلے گئے۔ مزید

بہ ماہ بعد انھیں رانچی میں نظر بند کر دیا گیا اور ۱۹۱۹ء کے آخری دن تک وہاں روکے رکھا گیا۔ وہ نئے سال کے پہلے دن ۱۹۲۰ء کو رہا کیے گئے۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۵ء تک وہ متعدد بار جیل جاتے اور واپس آتے رہے۔ وہ انڈین نیشنل کانگریس کے دو بار صدر منتخب ہوئے۔ پہلی بار ۱۹۲۳ء میں جب کہ ان کی عمر صرف پینتیس (۳۵) سال تھی، وہ ۱۹۴۰ء میں دوسری بار صدر منتخب ہوئے۔ ہندوستان کے آزاد ہونے کے بعد انھیں کاہنہ میں لے لیا گیا اور وہ وزیر قسیم بنادے گئے اور مرتے دم (۲۱ فروری ۱۹۵۸ء) تک اس منصب پر فائز رہے۔

۲

آزاد کے خاندان کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے خصوصاً ان لوگوں نے جن کا دعویٰ ہے کہ انھوں نے اپنی زندگیوں کا خاصہ حصہ ان (آزاد) کے ساتھ گزارا ہے۔ لیکن اس کے باوجود آزاد کی ابتدائی زندگی اور ان کے اجداد کی زندگی گناہی کے پردے میں چھپی ہوئی ہے۔ خود آزاد نے اپنے اور اپنے خاندان کے بارے میں بہت کم لکھا ہے۔ ۱۹۱۶ء میں جب انھیں رانچی میں نظر بند کر دیا گیا تو ان کے ایک پرستار مرزا فضل الدین احمد نے انھیں اپنی سوانح عمری لکھنے کی ترغیب دلائی مگر آزاد راضی نہ ہوئے، فضل الدین اصرار کرتے رہے یہاں تک کہ ان سے وعدہ کر لیا گیا کہ ہر بچے انھیں کچھ نہ کچھ دیا جاتا رہے گا۔ وہ کچھ نہ کچھ، وہ نہ تھا جس کی مرزا فضل الدین کو طلب تھی اس لیے وہ خود رانچی آئے اور اپنے ساتھ پندرہ (۱۵) سوالات کا ایک سیٹ لائے جس میں آزاد کی زندگی کا ہر پہلو آتا۔ لیکن مولانا آزاد نے خود کو شاعرانہ رمز و کنایہ کے پردے میں چھپایا اور خود کو ایسا روحانی ہم جو بنا کر پیش کیا کہ ان کی طبیعت زندگی ایک غیر ضروری تفصیل بن کر رہ گئی۔ ناشر ہر حال اس طرح اس الجھن سے نکلنے میں کامیاب ہوئے کہ خود مولانا آزاد کے قلم سے کچھ نہ کچھ، تذکرہ کے عنوان سے چھپ گیا) تحریر کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ اگر یہ سب کچھ تھا مگر سوانح عمری نہ تھی۔

انگریزی میں آزاد کی پہلی سوانح عمری کانگریس پارٹی میں ان کے ایک رفیق کار مہا دیو ڈیسان نے لکھی۔ انھوں نے اپنی کتاب مولانا ابوالکلام آزاد ۱۹۴۰ء میں مولانا کو مغربی ممالک کے لوگوں سے روشناس کرانے کے لیے لکھی جو مولانا کے بارے میں جانتا چاہتے تھے کیوں کہ وہ انڈین

نیشنل کانگریس کے صدر تھے۔ کتاب کے پہلے چار باب جو آزاد کی نجی اور خانہ دانی زندگی سے بحث کرتے ہیں ایسی کہانیوں پر مشتمل ہیں جن پر ایسے لوگوں کو یقین آنا دشوار ہے جو اکابر پرستی کا شکار نہیں۔ اس نام کی دوسری کتاب بھی 'جو اے۔ بی۔ راجپوت (۱) اللہ بخش راجپوت' نے ۱۹۴۶ء میں لکھی ہے کم و بیش اسی قسم کی ہے۔

مولانا آزاد پر کسی کتاب میں اردو میں بھی لکھی گئی ہیں جن کے مصنف دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ کسی نہ کسی وقت آزاد سے بہت قریب اور انھیں بہت عزیز رہے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی آزاد کی ابتدائی زندگی کی تصویر 'سوائے ایک مصنف عبدالرزاق طبع آبادی کے' نہیں دیتا ہے۔

طبع آبادی نے بقول خود 'مولانا کی وفات میں تقریباً تیس سال گزارے۔ انھوں نے مولانا پر دو کتابیں لکھی ہیں۔ پہلی کتاب آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی 'طبع آبادی کے قول کے مطابق آزاد نے انھیں ۱۹۲۱ء میں اٹلا کر لی تھی جب کہ دونوں کو برطانوی حکومت نے کلکتہ میں نظر بند کر رکھا تھا۔ طبع آبادی کے قول کے مطابق اس کتاب کا ہر لفظ خود مولانا کا ہے اور اس میں مدبرانہ تصنت بالکل نہیں ہوا ہے کیونکہ یہ کام دانشورانہ دیانت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں اٹلا کر لی گئی اور چھپی مولانا آزاد کی وفات کے بعد ۱۹۵۸ء میں۔ وہ شخص جس نے اسے اٹلا کر لیا تھا اب ہمارے درمیان اس امر (اٹلا کر لے) کی تصدیق کرنے کے لیے موجود نہیں ہے۔ یہ اس ہمہ ہم اس کتاب کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے کیونکہ صرف یہی ایک کتاب ہے جو آزاد کی ابتدائی زندگی کے بارے میں بہت سی معلومات فراہم کرتی ہے۔

طبع آبادی کی دوسری کتاب ذکر آزاد ہے۔ اس میں مولانا آزاد کی زندگی کے بارے میں طبع آبادی کی ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۴ء تک کی یادداشتیں ہیں جس زمانے میں انھوں نے آزاد کے ساتھ کام کیا تھا۔ اس کتاب میں آزاد کی کچھ تحریریں اور خطوط بھی ہیں۔ پہلی کتاب کی طرح یہ کتاب بھی مولانا کے انتقال کے بعد شائع ہوئی۔

عبدالرزاق طبع آبادی (۱۸۹۵ء-۱۹۵۹ء) دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور جامعہ الازہر قاہرہ کے فارغ نے مولانا آزاد کے ساتھ ۱۹۲۱ء میں ان کے نئے جریدے پیغامِ کلکتہ کے نائب مدیر کی حیثیت سے کام کرنا شروع کیا۔ یہ وفات تقریباً بیس سال تک رہی۔ اس کی ۱۹۴۹ء میں

پھر ایک بار تجدید ہوئی جب مولانا آزاد نے ان سے حکومت ہند کی ملازمت اختیار کر کے سرکاری عربی سرمایہ جریڈے ثغافۃ الہند کے مدیر کی حیثیت سے کام کرنے کے لیے کہا۔ یہ جریڈہ آزاد کی سفارش پر عرب دنیا کو ہندوستان کے بارے میں معلومات ہٹا کرنے کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ طبع آبادی نے اس ذمے داری کو قبول کر لیا مگر مولانا آزاد کی وفات کے بعد اس سے دستبردار ہو گئے۔ اس کے ایک سال بعد خود ان کا بھی انتقال ہو گیا۔

عبدالرزاق طبع آبادی کی ان دونوں کتابوں آزاد کی کہانی اور ذکر آزاد کا جائزہ لینے سے پہلے ہیں ایک اہم انگریزی تصنیف کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، جو مولانا آزاد کے انتقال کے بعد مرتب ہو کر شائع ہوئی، ان کے ایک دوسرے رفیق کار ہمایوں کبیر کی تھی۔ یہ کتاب انڈیا ونس فریڈم طبع آبادی کی آزاد کی کہانی کی طرح آزاد نے اردو میں اٹاکرائی تھی اور ہمایوں کبیر کے ذیلیے انگریزی میں منتقل اور مرتب ہوئی۔ ہمایوں کبیر کہتے ہیں،

”اس کا مطلب درحقیقت یہ ہوگا کہ ہندوستان کے لوگ ان کی سوانح عمری ان کے اپنے الفاظ میں پڑھنے سے محروم رہیں گے۔ ہندوستانی ادب میں بالعموم اور اردو ادب میں بالخصوص اس طرح کی کمی رہ جائے گی لیکن انگریزی میں لکھا جانے والا حال بھی خود ان کی نگرانی میں بہر حال اس سے بہتر ہوگا کہ ان کی زندگی کے سوانح کا کوئی ریکارڈ سرے سے نہ رہے“ ۱۳

یہ کتاب آزاد کی ابتدائی زندگی کی تفصیلات نہیں دیتی کیوں کہ جیسا کہ کبیر کہتے ہیں،

”وہ آزاد ذاتی معاملات کے بارے میں کچھ کہنے سے انکار پر ڈٹے

رہے لیکن پبلک معاملات کے بارے میں سارے سوالات پر وہ

بہت آزادی اور وضاحت کے ساتھ جواب دیتے رہے“ ۱۴

اس طرح دو سال کی سخت محنت کے بعد کبیر اس کتاب کو جو آزاد کی ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۷ء

تک کی عوامی زندگی سے بحث کرتی ہے، اس شکل میں پیش کر سکے جسے آزاد نے آخری طور پر منظور کر لیا تھا، انڈیا ونس فریڈم میں آزاد کی نجی زندگی کے بارے میں کچھ بھی نہیں ملتا۔ مگر جیسا کہ کبیر

کہتے ہیں :

”آخر میں انھوں (آزاد) نے ایک پہلی جلد لکھنے کی ہامی بھری تھی جو ان کی ابتدائی زندگی پر حاوی ہوتی اور اس کہانی کو ۱۹۲۷ء تک لے آتی۔ انھوں نے واقعاً ایک خاکہ منظور بھی کر لیا تھا جو ان کی اپنی خواہش کے مطابق اس جلد میں اس کے پہلے باب کی حیثیت سے شامل ہے۔ ان کا ارادہ ایک تیسری جلد لکھنے کا بھی تھا جو ۱۹۴۸ء کے آگے کے واقعات سے بحث کرتا۔ یہ ہماری بد قسمتی ہے کہ یہ جلدیں اب کبھی نہیں لکھی جائیں گی۔“^{۱۵}

لیکن ہم اس حد تک محروم نہیں جیسا کہ عام طور پر خیال ہو سکتا ہے۔ اگر طبع آبادی کا یہ بیان مان لیا جائے کہ آزاد کی کہانی واقعی مولانا آزاد نے املا کرائی تھی تب یہ کتاب کبیر کی مرتب کردہ کتاب کی کمی کو پورا کرتی ہے کیوں کہ یہ اس دور پر حاوی ہے جس کے بارے میں مولانا نے انڈیا دس فریڈم کی پہلی جلد کے طور پر لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔ کبیر اور طبع آبادی کی کتابوں میں نمایاں فرق یہ ہے: کبیر کی کتاب کو جیسا کہ ہمیں بتایا گیا ہے، مولانا نے آخری طور پر منظوری دے دی تھی اور موخر الذکر کی کتاب کا وجود خود مولانا آزاد کے لیے بھی تقریباً چالیس سال تک راز ہی رہا۔ طبع آبادی کہتے ہیں کہ انھوں نے ہر ممکن تدبیر سے مولانا کو یہ یاد آنے نہ دیا کہ انھوں نے ۱۹۲۱ء میں کیا املا کرایا تھا۔ یہ اس لیے تھا کہ جیسا کہ طبع آبادی خود کہتے ہیں:

”اگر مولانا کو یاد آجاتا تو وہ مسودے کو نظر ثانی کے لیے لے لیتے اور پھر وہ ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتا جیسے کہ ان کے بہت سے دوسرے مسودے غائب ہو گئے۔“^{۱۶}

طبع آبادی کا یہ خون کہ اگر مسودہ آزاد کو دے دیا گیا تو وہ ہاتھ سے جاتا رہے گا حقیقی تجربے پر مبنی تھا۔ طبع آبادی سے اس کتاب (آزاد کی کہانی) کا املا کراتے وقت انھوں نے کتاب کا ایک باب نظر ثانی کے لیے لے لیا تھا اور پھر کبھی واپس نہ کیا۔ اس باب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ آزاد کے ایک ’مناقشے‘ کے بارے میں تھا۔^{۱۷}

ظاہرات ہے کہ کوئی نہیں جانتا کہ آزاد کو کس سے عشق ہو گیا تھا، لیکن طبع آبادی کہتے ہیں کہ جب آزاد اپنی سوانح عمری انھیں اٹھا کر رہے تھے تو انھوں نے انھیں (آزاد کو) اپنی زندگی کے اس باب پر سے بھی پروہ اٹھانے پر آمادہ کر لیا تھا۔ شروع میں آزاد کو پچکا ہٹ تھی مگر بالآخر وہ اس پر راضی ہو گئے اور ایک پورا باب اس معاملے سے متعلق اٹھا کر لیا۔ اگلے دن انھوں نے وہ باب نظر ثانی کے لیے لے لیا اور پھر کبھی واپس نہ کیا۔ محض اسی سبب سے طبع آبادی کہتے ہیں کہ انھوں نے آزاد کی کہانی کو اُس وقت تک چھپائے رکھا جب تک کہ آزاد زندہ رہے۔^{۱۵}

جہاں تک آزاد کے حسب نسب کا تعلق ہے، آزاد کی کہانی اس موضوع پر ساری دوسری کتابوں کی طرح آزاد کے تذکرہ کی پیروی کرتی نظر آتی ہے کہ مغل سلطنت کے ابتدائی دور کے ایک صوفی عالم شیخ جمال الدین جو بھلول دہلوی کے نام سے مشہور ہیں، آزاد کے اجداد میں سے تھے۔ بھلول کے بعد چند اور نام گنانے کے بعد طبع آبادی ایک کسی مولانا منور الدین سے قاری کو متعارف کراتے ہیں اور انھیں آزاد کے پرانا بتاتے ہیں۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ وہ قاضی سراج الدین کے بیٹے تھے جو پنجاب کے قاضی القضاۃ تھے۔ منور الدین کہیں ۱۷۸۷ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے۔ جب وہ سولہ سال کے ہوئے تو دہلی جا کر شاہ عبدالعزیز پسر شاہ ولی اللہؒ سے علم حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ان کے والد قاضی سراج الدین نے انھیں تعلیم کی غرض سے اپنے وطن قصبہ قصور (جو اب پاکستان میں ہے) کو چھوڑ جانے کی اجازت نہ دی کیوں کہ وہ اپنے لڑکے کی گھر پر تعلیم کے لیے مشہور علماء کی خدمات بطور اساتذہ حاصل کر سکتے تھے۔ لیکن ایک دن لڑکا غائب ہو گیا، وہ دہلی رواز ہو چکا تھا۔ بہت سی پرنیسیوں سے گزر کر وہ ۱۸۰۳ء میں دہلی پہنچے مگر اپنے باپ کو اپنا پتہ نشان کچھ نہ دیا۔ ۱۸۰۹ء کے قریب انھوں نے اپنے والد کے انتقال کے بارے میں سنا۔ وہ گھر واپس ہوئے اور اپنے خاندان کو لے کر دہلی چلے آئے اور یہیں آباد ہو گئے۔

مولانا منور الدین نے اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اپنا ایک مدرسہ خود قائم کر لیا اور تدریس شروع کر دی۔ رفتہ رفتہ وہ اس قدر مشہور ہوئے کہ مغل سلطنت کے رکن المدبرین کے حدمے پر

فائز ہو گئے۔ اس سلسلے میں آزاد کہتے ہیں :

”وہ مغلیہ دور کے آخری چند رکن المدرسین میں سے تھے۔ یہ منصب سب سے پہلے شاہجہاں کے دور میں وجود میں آیا تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ سلطنت میں تعلیم و تعلم کی ترقی کے سلسلے کی سرگرمیوں کی نگرانی کی جائے۔ اس منصب کے فرائض میں تعلیمی اغراض کے لیے عطیات اور اوقاف کا نظم اور طلباء اور اساتذہ کو دینیے دینا شامل تھا۔ اور اس کا موازنہ موجودہ دور کے ڈائریکٹر تعلیمات کے عہدے سے کیا جاسکتا ہے۔ مغل سلطنت کا اس وقت زوال ہو چکا تھا مگر یہ بڑے بڑے عہدے برقرار رکھے گئے تھے“ ۱۹

آزاد نے خود کہیں بھی واضح طور پر بیان نہیں کیا کہ مولانا منور الدین کب رکن المدرسین مقرر کیے گئے۔ بہر حال کہا جاتا ہے کہ انھوں نے طبع آبادی سے کہا تھا کہ وہ شاہ عالم ثانی کے دور حکومت کے خاتمے کے قریب تعینات کیے گئے تھے۔ ۲۰ یہ واضح طور پر غلط ہے کیونکہ شاہ عالم ثانی کی حکومت ۱۸۰۶ء میں ختم ہو گئی جب سور سالہ منور الدین ابھی طالب علم تھے۔

آزاد کے پرانا مولانا منور الدین کی تصویر کی جگہ جگہ تنصیب اُن کو اٹھا کر اس دور کے نامور علماء کی سطح پر لے جانے کی ایک سوچی سمجھی کوشش معلوم ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر طبع آبادی نے مولانا منور الدین کے ممتاز تلامذہ میں مندرجہ ذیل نام لکھے ہیں :

مولانا محبوب ملی ندر سے قبل کی دہلی کے مشہور علماء میں سے ہیں۔ مولانا فضل امام خیر آبادی، مولانا فضل رسول بدایونی اور گوپا مو کے مولانا محمد علی صاحب کثافات الاصطلاحات الفنون - ۲۱ مگر درحقیقت ان علماء میں سے کوئی بھی کسی طرح مولانا منور الدین کے شاگرد نہیں ہو سکتے تھے۔ مولانا محبوب علی (۱۲۰۰ھ/۱۷۸۵ء - ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء) مولانا منور الدین (۱۸۵۷ء - ۱۸۵۷ء) سے دو سال بڑے تھے اور انھوں نے اپنی تعلیم شاہ عبدالعزیز کے خانوادے کے نامور علماء کی نگرانی میں مکمل کی تھی۔ ۲۲ اسی طرح مولانا فضل امام بھی ان کے شاگرد نہیں ہو سکتے تھے کیونکہ جس وقت کہ مولانا منور الدین دہلی میں ایک طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوئے، وہ مفتی (اور بعد میں

ایسٹ انڈیا کمپنی کے مقرر کردہ دہلی کے صدر الصدور یعنی چیف جج) تھے۔ مولانا فضل امام کا ۱۸۲۹ء میں پختہ عمر میں انتقال ہوا جبکہ اس وقت مولانا منور الدین کی عمر بمشکل بیالیس سال رہی ہوگی۔ تیسرے شاگرد مولانا فضل رسول بدایونی (۱۷۸۹ء-۱۸۷۲ء) کی تعلیم دہلی میں ہوئی ہی نہیں۔ وہ مدرسہ فرنگی محل لکھنؤ کے فارغ التحصیل تھے۔^{۲۲} اس فہرست کا آخری نام یعنی صاحب کثافات۔ کو مولانا منور الدین کے تلامذہ کی فہرست میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ (مصنف صاحب کثافات...) کا نام محمد علاء ہے۔ یہ کوہر علی جیسا کہ ملیح آبادی نے لکھا ہے۔ یہ تھانہ بھون کے رہنے والے تھے، جو دہلی کے قریبی ضلع مظفر نگر کا ایک قصبہ ہے، لکھنؤ کے قریب کے قصبہ گوبامو کے نہیں) ان کی چار جلدوں پر مشتمل دائرة المعارف کے انداز کی تصنیف کثافات... ۵۸ ھ / ۱۷۴۵ء میں لکھی گئی تھی (مولانا منور الدین کی پیدائش سے بیالیس سال پہلے) اور پہلی بار ۱۸۴۸ء میں کلکتہ سے شائع ہوئی۔^{۲۵}

مولانا آزاد کے والد مولانا خیر الدین (۱۸۳۱ء-۱۹۰۸ء) سے متعلق سوانحی حالات جو مندرجہ ذیل کے مطابق ہمیں مولانا آزاد نے ہیا کیے ہیں، فرق اور غلطیوں سے پاک نہیں ہیں۔ خیر الدین اپنے والد شیخ محمد اوی کی وفات کے وقت بہت کم عمر تھے۔ اس کے بعد انھیں ان کے نانا مولانا منور الدین نے پالا۔ ملیح آبادی کے بیان کے مطابق آزاد کے والد کی تعلیم وقت کے نامور ترین علماء کے ذریعے مکمل ہوئی۔ مثال کے طور پر مولانا فضل امام (فلسفے اور منطق میں) دہلی کے مولانا رشید الدین جو فن منطق پر ایک کتاب رشیدیہ کے مصنف ہیں اور مولانا (محمد) یعقوب (حدیث میں)۔^{۲۶}

یہ تینوں حضرات اپنے اپنے مضامین میں سند کا درجہ رکھتے تھے مگر یہ نامکن ہے کہ مولانا خیر الدین کو ان کی شاگردی کا شرف حاصل رہا ہو۔ مولانا فضل امام ۱۸۲۹ء میں مولانا خیر الدین کے پیدا ہونے سے دو سال پہلے وفات پا چکے تھے۔ مولانا رشید الدین ۱۸۳۳ء ہی میں انتقال کر چکے تھے جب مولانا خیر الدین دو سال کے بچے رہے ہوں گے (یہاں یہ امر بھی قابل تذکرہ ہے کہ کتاب رشیدیہ ان عالم کی تصنیف نہیں ہے۔ اس کے مصنف ایک دوسرے عالم عبد الرشید جو پوری (متوفی: ۱۷۷۲ء) تھے۔^{۲۷} مولانا محمد یعقوب ۱۸۴۰ء میں ہجرت کر کے مکہ چلے گئے تھے (اس وقت مولانا خیر الدین کی عمر دس سال بھی نہ ہوگی) اور وہاں ۱۸۶۷ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔ مولانا خیر الدین بھی ۱۸۵۷ء میں مکہ ہجرت کر گئے۔ اس طرح صرف انہی منوالذکر عالم سے مولانا خیر الدین نے مکہ کے قیام کے

دورانِ استفادہ کیا ہو، اس کا امکان ہو سکتا ہے۔

لگ بھگ صد کے زمانے میں مولانا منور الدین نے ہندوستان سے ہجرت کر کے مکہ جانا طے کیا۔ مولانا خیر الدین ان کے ساتھ گئے۔ دہلی سے مکہ ان کے سفر کے حالات جو طبع آبادی نے بیان کیے ہیں وہ ہمایوں کبیر کے بیان کردہ انڈیا وٹس فریڈم کے بیانات سے بالکل مختلف ہیں۔ طبع آبادی کے بیان کے مطابق مولانا منور الدین ۱۸۴۹ء میں دہلی سے روانہ ہوئے اور بھوپال اور بمبئی جیسے مقامات پر ٹھہرتے ہوئے ۱۸۵۲ء میں مکہ پہنچ گئے۔ جہاں ۱۸۵۷ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔^{۲۵} جب کہ انڈیا وٹس فریڈم کے مطابق آزاد نے کہا تھا:

”غدر کے دو سال پہلے مولانا منور الدین نے ہندوستان کے حالات سے دل برداشتہ ہو کر مکہ کی طرف ہجرت کرنا طے کیا۔ جب بھوپال پہنچے تو نواب سکندر جہاں بیگم نے انھیں وہاں روک لیا۔ ابھی وہ بھوپال ہی میں تھے کہ غدر شروع ہو گیا اور دو سال تک وہ وہاں سے روانہ نہ ہو سکے۔ وہ بمبئی پہنچے مگر مکہ نہ جاسکے اور موت نے ان کو وہیں آیا۔“^{۲۶}

بہر حال اس کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں ہے کہ مولانا نور الدین کا کب اور کہاں انتقال ہوا۔ بہر صورت یہ خاندان ہجرت کر کے مکہ گیا اور وہیں آباد ہو گیا۔ مولانا خیر الدین نے جیسا کہ اوپر بیان ہوا اپنی تعلیم وہیں مکمل کی اور وہیں تدریسی خاندان میں شادی کر لی۔ تھوڑے دنوں بعد وہ مملکت عثمانیہ کے شہری بن گئے کیونکہ وہ مکے میں اپنا مکان بنانا چاہتے تھے اور سلطنت عثمانیہ کا شہری نہ ہونے کی صورت میں اس کی اجازت نہیں ملتی تھی۔^{۲۷} اپنے قیام مجاز کے دوران وہ قسطنطنیہ گئے اور وہاں دو سال قیام کیا۔ سلطانِ ترکی نے انھیں نیشن عطا کی (جو علماء کو دی جاتی تھی)۔ وہ جلد ہی قسطنطنیہ کے علماء کے طبقے میں معروف ہو گئے اور انھوں نے مذہبی مباحث میں حصہ لینا شروع کیا۔ انھوں نے ترکی کے شیخ الاسلام کے مشورے پر ایک کتاب بھی لکھی (جس کا نام آزاد کی کہانی..... میں نہیں دیا گیا ہے) یہ ثابت کرنے کے لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین موحّد تھے۔ اس کتاب میں انھوں نے بڑی محنت سے یہ ثابت کیا تھا کہ ابوطالب، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا مسلمان تھے۔^{۲۸}

اپنے قیام قسطنطنیہ اور شام، مصر اور عراق کی زیارت کر کے مولانا خیر الدین مکے لوٹ آئے۔

مکہ واپسی کے بعد علما و مکہ نے ان سے ہندوستان کے (نام نہاد) واپسوں کے بارے میں ایک کتاب لکھنے کو کہا۔ انھوں نے ایک ضخیم کتاب مرتب کی جو دس جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ کتاب کا پورا نام معلوم نہ ہو سکا۔ طبع آبادی نے ایک نامکمل نام دیا ہے: 'انجم... الرحمہ الشیطان' آزادی انڈیا و انس فرطیم میں اس کتاب کا ایک حوالہ ہے، لیکن وہاں بھی کتاب کا نام نہیں دیا گیا ہے۔ حوالہ صرف اتنا بتاتا ہے: میرے والد اپنی عربی زبان کی ایک تصنیف کی بدولت جو دس جلدوں میں مصر میں شائع ہوئی تیسرے عالم اسلام میں معروف ہو گئے' ۳۲

راقم السطور کو مولانا خیر الدین کے سلسلے میں کوئی حوالہ حجم المؤلفین مرتبہ: کمال یا العالم مرتبہ: زرکلی، یا مجموعہ المطبوعات العربیہ و العربیہ مرتبہ: سرکیس میں سے کسی کتاب میں نہیں ملا، اگرچہ ان میں کوشش کی گئی ہے کہ عرب اور غیر عرب سارے ہی مصنفین کے بارے میں معلومات فراہم کی جائیں جن کی تصنیفات اور تالیفات عربی زبان میں شائع ہوئیں۔ صرف ایک ہفت میں ایک کتاب کے بارے میں کچھ حوالہ ملتا ہے جو وہی کتاب معلوم ہوتی ہے جو مولانا خیر الدین کی تصنیف بتائی جاتی ہے اور غیر اسلام عمر علیہ وسلم کے اجداد کے مذہبی عقائد کے بارے میں ہے۔ ۳۳

ہم نے آزاد کے خاندانی پس منظر کی تحقیق میں بہت وقت صرف کر دیا، لیکن اس سلسلے میں سب سے اہم سوال یہ ہے کہ آزاد کے خاندان کے بارے میں ان لوگوں کے بیانات میں اس قدر اختلافات کیوں ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ وہ ایک طویل عرصے تک آزاد کی میت سے بہرہ ور رہے۔ یہ سچ ہے کہ جو کچھ طبع آبادی نے آزاد کے خاندان کے بارے میں اپنی کتاب میں لکھا ہے آزاد کی زندگی میں شائع نہیں ہو سکا۔ لیکن محض اس سبب سے ہم اس کتاب سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔ اس کے برعکس طبع آبادی کی کتاب آزاد کی کہانی... کافی اہم ہے کیوں کہ یہ آزاد کے خاندان کے بارے میں اس فیصل کی بنی تصویر میں رنگ بھرنے کی ایک کوشش معلوم ہوتی ہے جس کی عکاسی آزاد نے خود اپنے تذکرے میں کی ہے۔ وہ جسے انڈیا و انس فرطیم میں انھوں نے اٹلا کر اکر بعد میں خود منظور دی تھی۔ آزاد نے ہمایوں کبیر کو بتایا تھا کہ ان کے والد ساری اسلامی دنیا میں معروف تھے اور ان کے پردادا مولانا نور الدین ہندوستان کے ایسے ممتاز اور سربراہ آورہ عالم تھے کہ انھیں مثل حکمران نے معافی کی اراضیات، اوقات اور طلباء اور اساتذہ کو پیش دینے کے انتظام پر مامور کیا تھا۔ اگر بات اس طرح ہوتی تو پھر یہ بات ناقابل تصدیق ہے

ہے کہ ان کے نام ان تذکروں میں نہ آتے جو ان کے ہمصروں کے مرتب کردہ تھے اور مشہور علماء ہند کے نام محفوظ رکھنے کے لیے لکھے گئے تھے۔ مثال کے طور پر مولانا منور الدین کا نام تراجم الفضلاء مرتبہ مولانا فضل امام (متوفی ۱۸۲۹ء) کے ہاں ملتا ہے نہ وقائع عبدالقادر خانی مرتبہ مولوی عبدالقادر خاں رامپوری (۱۷۸۰ء-۱۸۴۹ء) میں۔ نہ سید احمد خاں (۱۸۱۷ء-۱۸۹۸ء) کی کتاب آثار الصفا دید کے ایک باب مذکورہ اہل دہلی میں۔ اسی طرح آزاد کے والد مولانا خیر الدین کا ذکر نہ تو تذکرہ علماء ہند مرتبہ رحمان علی (۱۸۳۸ء-۱۹۰۷ء) جیسے ہندوستانی ذرائع تحقیق میں ملتا ہے نہ عربی کے حوالہ حسباتی کاخذ میں۔^{۲۴}

ابوالکلام وہ انسان ہیں جنہوں نے کبھی پہلے ان لوگوں پر تنقید کی تھی جو عادتاً اپنے نسب کے معاملے میں لات زنی کرتے تھے۔ اپنی مشہور کتاب "تذکرہ کے ابتدائی صفحات میں انہوں نے کہا تھا:

"تین مختلف سلسلے ہیں جو میرے خاندان میں جیسے ہوئے ہیں؛ اور ان میں سے ہر سلسلہ، سلسلہ، علم و ارشاد ہے؛ اگر خاندان کوئی فخر و شرف کی چیز ہے، تو یہ واقعات کچھ نہ کچھ وزن ضرور رکھتے ہیں اور اگرچہ ہوں تو اس قسم کے الفاظ بول سکتا ہوں جو غرور نسب و خاندان کے استخوان فروشنوں نے اختیار کر رکھے ہیں۔ لیکن میں نے شریعہ جہل استعمال کیا۔ اس لیے کہ حقیقت اس کے خلاف ہے اور الحمد للہ اس تمام مدت عمر میں جو گزر چکی ہے، ایک لمحے کے لیے بھی طبیعت نے گوارا نہ کیا کہ نسب فروشی کی دکان آراستہ کر کے تقدیرت و شرف کی جستجو کی جائے۔"^{۲۵}

یہ ان کا دعویٰ ہے لیکن ہم کو کچھ اوپر دیکھ چکے ہیں وہ اس دعوے کی توثیق نہیں کرتا۔ نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آزاد ان سب باتوں سے بے خبر تھے جو ان کے ابتدائی سوانح نگار ان کے خاندان کے بارے میں لکھ رہے تھے۔ ان کتابوں کی اشاعت کے بعد آزاد پندرہ سال تک زندہ رہے۔ لیکن انہوں نے لوگوں کو ان سب باتوں پر یقین کرنے دیا جو ان کے سوانح نگار لکھ رہے تھے۔ یہ یہ ہے کہ ان کے ابتدائی سوانح نگار جیسے ہادیو ڈیساں یا اے۔ بی۔ راجپوت میں سے کسی نے بھی ان کے بزرگوں کے بارے میں اتنی تفصیلات نہیں دی ہیں جتنی عبدالرزاق طبع آبادی نے دیں، تاہم انہوں نے ان

کے خاندان کی بہت تعریف کی ہے۔

اس سلسلے میں آزاد کی ابتدائی تعلیم کے بارے میں ایک بہت ہی دلچسپ بات ہے۔ مہادیو ڈیسی نے اپنی کتاب مولانا ابوالکلام آزاد میں لکھا ہے کہ ۱۹۰۵ء میں آزاد کے والد نے جامعہ الازہر میں عربی کی اعلیٰ تعلیم کی غرض سے انھیں اپنے خرچ پر مصر بھیجا تھا۔ اس وقت سے اس بیان کو آزاد کے باپ نے دیکھنے والے شخص نے دہرایا ہے۔ دوسری طرف اس بیان کی بعض دوسری لوگوں نے تردید کی اور یہ دعویٰ کیا کہ آزاد کبھی الازہر نہیں گئے۔ یہ اختلاف آزاد کی زندگی میں جاری رہا لیکن انھوں نے کبھی ڈیسی کے اس بیان کی رتوشی کی اور نہ تردید۔ ان کی خاموشی کی بدولت یہ بات مان لی گئی کہ انھوں نے الازہر میں تسلیم حاصل کی ہے مگر آزاد اچھی طرح جانتے تھے کہ یہ غلط بیانی ہے۔ ان کی موت کے بعد شائع ہونے والی کتاب انڈیا ونس فریڈم میں یہ بات پہلی بار ظاہر ہوئی کہ ڈیسی کو آزاد کے اس بیان کے سلسلے میں کہ وہ ایک دفعہ الازہر گئے تھے غلط فہمی ہوئی تھی۔ اس وقت تک ان کے قریب ترین احباب اس خیال پر رجبے رہے تھے کہ آزاد نے الازہر میں تعلیم پائی ہے۔ یہ بات اس حد تک مشہور ہوئی تھی کہ ایک بار ایک سرکاری قرارداد میں جو ہندوستانی پارلیمنٹ میں آزاد کی وفات کے بعد ان کی یاد میں پاس ہوئی یہ غلطی دہرائی گئی تھی۔ اگلے روز جب جواہر لال نہرو نے پارلیمنٹ کے سامنے تقریر کی تو انھوں نے اس غلطی کا اعتراف کیا اور کہا :

”ایک بات جس کا ذکر یہاں مناسب ہو گا مولانا آزاد کی زندگی اور تعلیم کے بارے میں ایک عجیب غلطی ہے جس کا میں خود بھی مجرم رہا ہوں۔ آج صبح بھی مولانا آزاد کے بارے میں ایک تجویز اخباروں میں تھی۔ وہ غلطی یہ ہے کہ یہ بیان کیا گیا ہے جیسا کہ میں نے کبھی بھی کہا ہے۔ کہ وہ تعلیم کی غرض سے جامعہ الازہر گئے تھے۔ انھوں نے کبھی ایسا نہیں کیا۔ یہ ایک عام طور پر پھیلی ہوئی غلطی کے عرصہ دراز تک چلتے رہنے کا غیر معمولی واقعہ ہے اور جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں میرا پتا بھی یہی خیال تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو میں نے آج صبح اخباروں میں شائع ہونے والی تجویز کی تصحیح کر دی ہوتی۔ امر واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے کبھی بھی جامعہ الازہر

پس تعلیم حاصل نہیں کی۔^{۳۵}

یہ بالکل واضح بات ہے کہ آزاد نے خاموشی اختیار کر کے لوگوں کے اس بات پر یقین کر لینے میں مدد کی کہ ان کی تعلیم جامدہ الاثر ہے۔ ہوتی تھی جس کے فارغ التحصیل علماء سمجھ جاتے ہیں۔ مزید برآں وہ براہ راست یہ تاثر دینے کے لیے دئے دار تھے کہ ان کا تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جس کے افراد اپنے وقت کے مشہور و معروف علماء تھے۔ آزاد نے ایسا کیوں کیا؟ یہ ایک اہم سوال ہے جس کا جواب دینا ہی چوگا۔ مگر ہم اس سوال کو اس وقت تک التوا میں رکھیں گے جب تک کہ ہمیں آزاد کے بارے میں مزید معلومات حاصل نہ ہو جائیں۔

۴

یہ کہنا مشکل ہے کہ آزاد کا بچپن کب ختم ہوا اور وہ بلوغ کو کب پہنچے۔ درحقیقت ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اٹھارہ سال کی عمر میں اپنے دور کے کئی اُردو جرائد میں اپنے مضامین کے ذریعے ہندوستان کے مسلم دانشور طبقے سے متعارف ہو چکے تھے۔ وہ کبھی مدر سے نہیں گئے، نہ کسی کالج یا یونیورسٹی میں وقت گزارا۔ ان کی ماسٹر تعلیم گھر پر ہوتی تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں :

”میرے والد قدیم طریقوں کو پسند کرنے والے انسان تھے۔ انھیں مغربی طرز کی تعلیم پر بالکل اعتماد نہ تھا اور انھوں نے مجھے کبھی جدید تعلیم دلانے کا خیال بھی نہ کیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ جدید تعلیم غارت گرا بان شائبہ ہوگی اور میری تعلیم کا انتظام قدیم روایتی طریقے پر کیا.... بلاشبہ کلکتہ کا مدر سر موجود تھا لیکن میرے والد کی رائے اس کے بارے میں کچھ اچھی نہ تھی۔ ابتدا میں انھوں نے مجھے خود تعلیم دی۔ بعد میں انھوں نے مختلف اساتذہ مختلف مضامین پڑھانے کے لیے متعین کر دیے۔ ان کی خواہش تھی کہ میں ہر میدانِ علم کے اعلیٰ ترین اساتذہ سے تحصیل علم کروں۔“^{۳۶}

اس طرح آزاد نے اعلیٰ تعلیم کا روایتی نصاب جو عام طور پر بیس یا پچیس سال کی عمر میں تکمیل کو پہنچتا تھا، سولہ سال کی عمر میں مکمل کر لیا۔ اپنے والد کے علم کے بغیر آزاد نے سید احمد خاں کی تصانیف

کا مطالعہ بھی شروع کر دیا۔ سید احمد کے خیالات نے انھیں اس حد تک متاثر کیا کہ انھوں نے جدید سائنس، فلسفے اور ادب کے تکمیل طم کے بغیر اپنی تعلیم کو نامکمل سمجھا۔ یہ بات ان کے والد کی نظر میں انتہائی قابل اعتراض تھی اس لیے انھوں نے انگریزی بھی ان کے طم کے بغیر ہی یکھنی شروع کر دی۔ کسی شخص عمود مسٹ جنرلی نے انھیں انگریزی حروف تہجی سے آشنا کر دیا اور انھیں انگریزی زبان کے قواعد کی ایک ابتدائی کتاب دے دی۔ آزاد کہتے ہیں،

”جیسے ہی مجھے اس زبان کا تھوڑا سا طم ہو گیا میں نے انجیل پڑھنی شروع کر دی۔ میں نے انجیل کے عربی، فارسی اور اردو تراجم اپنے سامنے رکھے اور انھیں اصل کے ساتھ ساتھ پڑھتا گیا۔ اس سے مجھے متن کی تفہیم میں کافی مدد ملی۔ میں نے لغت کی مدد سے انگریزی اخبار بھی پڑھنے شروع کر دیے۔ اس طرح میں نے انگریزی کی کتابیں پڑھنے کے لیے کافی معلومات حاصل کر لیں اور خاص طور پر خود کو تاریخ اور فلسفے کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا۔“

اس غیر نصابی مطالعے اور خصوصاً سید احمد کی کتابوں کے مطالعے کے نتیجے میں آزاد ایک فہمی بحران میں مبتلا ہو گئے۔ وہ ایک بہت ہی کٹر مذہبی مہدیات کے حامل خاندان میں پیدا ہوئے اور بڑے بڑھے تھے جہاں روایتی زندگی کی ساری مروجہ رسوم بغیر چون و چرا کے تسلیم کی جاتی تھیں اور اہل خاندان کو دین داری اور شریعت کے طریقوں سے انحراف مطلق پسند نہ تھا۔“

ان کی بے چینی اُس وقت اور زیادہ ظاہر ہونے لگی جب انھوں نے مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے اختلافات کے مظاہرے دیکھے۔ اس سے ان کے سامنے نتیجے کے طور پر یہ سوال ابھر کر سامنے آیا، اگر مذہب کسی عالمی صداقت کا مظہر ہے تو پھر مختلف مذاہب پر ایمان رکھنے والے لوگوں میں آپس میں اس قدر اختلافات اور تنازعات کیوں ہیں؟ کیوں ایسا ہے کہ ہر مذہب صرف اپنی صداقت اور حقانیت پر اصرار کرے اور دوسرے تمام مذاہب کو باطل سمجھ کر انھیں مردود قرار دے؟“ آن سادہ سوالات نے آزاد کو بالآخر ایسے مقام پر پہنچا دیا جہاں انھوں نے گھر والوں کی عائد کردہ ساری حدود اور پابندیاں توڑ دیں۔ وہ کہتے ہیں: ”میں نے سائے کی علامتی

خود کو آزاد کیا اور طے کر لیا کہ میں خود اپنی راہ متعین کروں گا۔ یہ اسی وقت کی بات ہے جب میں نے قلمی نام آزاد اختیار کیا یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ میں اب ورثے میں ملے ہوئے عقائد کا پابند نہیں رہا۔^{۴۳} لیکن اس سب سے وہ لوگ بے فہم تھے جو انھیں دوز دیکھتے، کیوں کہ یہ ایک اندرونی کش مکش تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں :

”میرا ظاہری روپ ایک ایسے مذہبی آدمی کا تھا جو مذہب کو قتل و قلم کے ساتھ ساتھ چلانا چاہتا ہے۔ لیکن میرے اندر اعتقاد میں قطعی الحاد تھا اور عمل میں قطعی فسطی! یہی منزل میری آخری ماہرگی کی منزل تھی، اور اسی کے بعد اچانک امید کی روشنی میرے سامنے چمکی۔ میں جس طرح اس ہاتھ کو نہیں بتلا سکتا، جس نے مجھے اندھاری میں دھکیلا، اسی طرح میں اس ہاتھ کے لیے بھی کچھ نہیں کہہ سکتا، جس نے اچانک مجھے اُجالے میں پہنچا دیا، تاہم یہ حقیقت ہے کہ روشنی نمودار ہوئی، اور نور بس خاک چھاننے کے بعد میں نے اپنی منزل مقصود خود اپنے ہی پاس موجود پائی۔ تمام شکوک دور ہو گئے۔ تمام دھوکے مٹ گئے۔ جس یقین اور اطمینان کی تلاش تھی، وہ مجھے حاصل ہو گیا۔“^{۴۴}

آزاد روحانی کش مکش میں بائیس سال کی عمر تک مبتلا رہے لیکن اس عمر ہی میں بھی مشہور مسلمان اہل علم اور علماء ان کی تعریف کرتے رہے۔ آزاد اپنے ہم عصر مسلمان اہل علم اور علماء میں سب سے کم عمر تھے۔ ان کی عمر اور کلاسیک ذہنی کی عدم مطابقت ہمیشہ غیر اعتدال کا باعث رہی۔ مسز سر جینی ٹائیڈو، انگریزی زبان کی ایک مشہور شاعرہ اور کاتھولک میں آزاد کی ایک رفیق کار نے جب یہ بات کہی تھی تو وہ بہت صدمہ تھی۔ ’مولانا کی عمر کی بات نہ کیجئے وہ پیدا ہوئے ہیں تو ان کی عمر پچاس کی تھی۔‘^{۴۵}

اس وقت جب کہ آزاد دین کے سلسلے میں ایک ذہنی بحران میں مبتلا تھے، ان کی سیاسی فکر بھی ایک پھل اور اضطراب کا شکار تھی۔ وہ اپنے ملک کو غیر ملکیوں سے آزاد دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کا ’سیاسی تلب‘ کانگریس کی تحریک سے ملحق تھا جو برطانیہ سے نجات حاصل کرنے کی ایک سست

زقار تدبیر تھی۔ نہ وہ مسلم لیگ میں شریک ہو سکتے تھے جس کا مقصد غیر یقینی تھا۔ اس طرح آزاد جو ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے تھے جہاں ہر روایت کو بے چوں و چرا قبول کیا جانا ضروری تھا سیاست میں اس قدر انقلابی ہو گئے کہ انھوں نے خود کو بنگال کے انقلابی (ہندو) قائدین میں سے ایک سے وابستہ کر لیا۔ رفتہ رفتہ آزاد انقلابیوں کی سرگرمیوں سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ انھوں نے واقعی اس جماعت کی رکنیت اختیار کر لی۔ یہ ان کے لیے ایک مشکل کام تھا اس لیے کہ انقلابی بلا استثناء سب ہندو تھے اور بڑے سرگرم مسلم مخالف بھی۔ کیوں کہ مسلمان عموماً علی سیاست سے بے اعتنائی برتتے تھے، انقلابی ہندو انھیں اپنی راہ کی رکاوٹ کا خیال کرتے تھے۔ آزاد کے لیے یہ ثابت کرنا بہت مشکل تھا کہ سارے مسلمان رحمت پسند نہیں ہوتے۔ بہر حال وہ انھیں یہ احساس دلانے میں کامیاب ہو گئے کہ :

”ہندوستان کے مسلمان بھی سیاسی جدوجہد میں شریک ہو جائیں گے
اگر ہم ان کے درمیان کام کریں اور انھیں اپنا دوست بنالیں۔ میں نے
یہ بات بھی ان کو سمجھائی کہ مسلمانوں کی سرگرم مخالفت یا بے اعتنائی
بھی سیاسی آزادی کی راہ میں بہت دشواری پیدا کر دے گی۔ اس لیے
ہمیں اس گروہ کی حمایت اور دوستی حاصل کرنی چاہیے۔“

یہ انہی دنوں کی بات ہے کہ آزاد کو ملک سے باہر جانے کا موقع ملا۔ انھوں نے عراق،
مصر، شام اور ترکی کا دورہ کیا۔ وہ یورپ کا دورہ کرنا چاہتے تھے اور انگلینڈ کو بھی دیکھنے کے
خواہش مند تھے مگر انھیں فرانس سے واپس آنا پڑا جہاں پہنچنے پر انھیں اپنے والد کی ملاقات کی
خبر ملی۔ بیرون ملک اپنے قیام کے دوران انھیں ترکی، ایران اور مصر کے بہت سے انقلابی فوجیوں
سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ انھوں نے ان سے قریبی ربط پیدا کر لیا اور ہندوستان آنے کے بعد بھی
اسے بذریعہ مراسلت برقرار رکھا۔ ان سے ملاقاتوں کے ذریعے آزاد کو اپنے سیاسی عقائد کی صحت کی
توثیق ہوئی۔ اپنے دورے کے دوران وہ کہتے ہیں :

”مجھے ہمیشہ سے زیادہ اطمینان ہوا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ملک
کی سیاسی آزادی میں تعاون کرنا چاہیے۔ ایسی تدابیر اختیار کرنی

چاہئیں جن سے اس کا اطمینان ہو کہ حکومت برطانیہ ان کا استحصال نہ کرے۔ مجھے ہندوستانی مسلمانوں میں ایک نئی تحریک پیدا کرنے کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا اور میں نے تہیہ کر لیا کہ ہندوستان واپس ہو کر سیاسی کام زیادہ شغف اور سنجیدگی سے اتمہ میں لوں گا۔^{۱۴۱}

یہ خیال ذہن میں لے کر ابوالکلام اپنے سفر سے لوٹے اور تقریباً ۱۹۱۲ء کے وسط میں انھوں نے اپنا اردو ہفتہ وار اہلالِ کلکتہ سے جاری کیا۔ اہلالِ اردو ان مسلمانوں میں اس قدر پسند کیا گیا کہ آزاد بہت تھوڑے سے حصے میں ملک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک معروف ہو گئے۔ آزاد اور اہلال کے بارے میں یہ کہنا دشوار ہے کہ کس نے کس کو بنایا، لیکن یہ واقعہ ہے کہ اہلال نے آزاد کی شہرت میں بہت اضافہ کیا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ خطی نے اپنے خالق کی ایک نئی شبیہ تیار کر دی۔

اس طرح ابوالکلام آزاد نے تدبیر سے کام لے کر اپنے گرو تقدس اور نور کا ایک ہارنٹم کر لیا جس نے ان کے گروہ علماء میں شامل ہونے کی راہ ہموار کی اگرچہ وہ اس گروہ سے قسطنطنیہ رکھتے تھے۔ انھیں یہ کام مجبوراً کرنا پڑا درندہ مسلمانوں کو بالعموم اور علماء کو بالخصوص ان کی سیاسی نیند سے بیدار کرنے کی اپنی کوششوں میں اس قدر کامیاب سمجھی نہ جوتے لیکن کیوں کہ مذہب سیاسی تعمیر کا سنگ بنیاد تھا آزاد کو مذہب اور سیاست کو ایک سطح پر لانا پڑا۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ ڈبلیو۔ سی۔ اسمتھ: ماورن اسلام ان انڈیا (لاہور، ۱۹۶۳ء) ص ۲۶۶
- ۲۔ محمد علی جوہر: ہمدرد (۱۰ جون ۱۹۲۷ء) مضامین محمد علی میں شامل کیا گیا (دو جلدیں) مرتبہ محمد علی جوہر (دہلی، ۱۹۶۸ء) جلد اول، صفحات ۲۹۲-۲۹۱
- ۳۔ مرزا فضل الدین احمد: مولانا ابوالکلام آزاد کے تذکرہ یعنی مولانا ابوالکلام آزاد اور ان کے خاندان کے بعض اکابر و شیوخ کے سوانح اور حالات... (پیش لفظ میں) اشاعت اول ۱۹۱۹ء، طبع دوم (لاہور: پائینج ڈارو) ص ۱۳۔ مولانا محمود حسن کے ساتھ اس جملے کو منسوب کرنا مولانا آزاد

کی سند پر ہے۔

۴۔ آزاد: تذکرہ ص ۲۹۷ (انگریزی ترجمہ) ایم جیب: دی تذکرہ: اسے باؤگرافی ان سہل 'مشمول

مولانا ابوالکلام آزاد: اسے میوریل والیرم (مترجم) ہایوں کیر (لندن: ۱۹۵۹ء) صفحہ ۱۳۷-۱۳۸

۵۔ مولانا آزاد کے سلسلے میں سارے ذرائع معلومات اس پر متفق ہیں کہ ان کی والدہ ایک مشہور

عرب عالم شیخ محمد ظاہر دتھی کے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں۔ لیکن اس معاملے میں اختلافات

ہے کہ وہ ان کی بیٹی تھیں یا بھتیجی۔ آزاد نے خود دو مختلف بیانات دیے ہیں۔ ۱۹۱۹ء میں

انھوں نے اپنے تذکرہ (صفحہ ۲۳) پر لکھا کہ ان کی والدہ شیخ محمد ظاہر دتھی، مفتی مدنیہ کی بھتیجی

تھیں۔ ۱۹۵۷ء میں جب انھوں نے اپنی سوانح عمری اپنے ایک رفیق کار ہایوں کیر کو املا کرائی

تو انھوں نے کہا 'میرے والدہ... نے شیخ محمد ظاہر دتھی کی بیٹی سے شادی کر لی'، موازنہ

کیجیے، انڈیا وٹس فریڈم: این آئی باؤگرافیکل نریٹو، بمبئی، ۱۹۵۷ء، ص ۱۱۔ اسی طےرح کے

اختلافات اور تضادات کتابوں میں پائے جاتے ہیں جو آزاد پر دوسرے لوگوں نے لکھی ہیں مثلاً

کے طور پر انگریزی زبان میں ان کے پہلے سوانح نگار مہادیو دیسائی، مولانا ابوالکلام آزاد، اسے

باؤگرافیکل میمور (اگرچہ طبع دوم، ۱۹۴۶ء) ص ۱۰ پر لکھتے ہیں: 'دہشیخ دتھی کی بیٹی تھیں۔'

ایک دوسرے اردو زبان کے سوانح نگار عبدالرزاق طبع آبادی اپنی 'آزاد کی کہانی خود ان کی

زبانی' (دہلی: ۱۹۵۸ء) ص ۷۱ پر لکھتے ہیں کہ وہ شیخ دتھی کی بھتیجی تھیں۔ بہر حال ایک بات جس

پر وہ سب متفق ہیں یہ ہے کہ وہ شیخ دتھی کے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں۔

۶۔ اسمتہ: حوالہ بالا، ص ۲۱۸

۷۔ سوانح عمری کے واقعات بیشتر آزاد کی انڈیا وٹس فریڈم باب اول سے لیے گئے ہیں۔

۸۔ ایم جیب: دی تذکرہ: اسے باؤگرافی ان سہل 'ہایوں کیر کے مترجم مولانا ابوالکلام آزاد

میں ص ۱۳۵

۹۔ مہادیو دیسائی: مولانا ابوالکلام آزاد (اگرچہ دوسری اشاعت، ۱۹۴۶ء) ص ۲

۱۰۔ راجپوت کی کتاب ان جملوں سے شروع ہوتی ہے، قیصر لٹاک اہمیت کا آدمی تھا اور پال متقبل

کا انسان، کیونکہ قیصر اپنے دور کی علامت تھا اور پال ان پیغمبرانہ اوصاف کا مجسمہ جو مستقبل کے

کسی دوز کی خالق ہوتی ہیں لیکن مولانا آزاد میں خوش قسمتی سے قیصر اور پال دونوں کے اوصاف جمع تھے کیوں کہ ان کے اعمال اور کارنامے اگرچہ موجودہ دور کی علامت ہیں تاہم ان کو سمجھنے اور پہچاننے کے لیے ایک اور دور درکار ہوگا۔" (اے۔ بی۔ راجپوت: مولانا ابوالکلام آزاد (لاہور: ۱۹۴۶ء) تعارف ص ۹)

۱۱۔ مثال کے طور پر دیکھیے، ابوسعید زری: مولانا ابوالکلام آزاد (تنقید و تبصرے کی نگاہ میں) (لاہور: تاریخ نذر) نیز قاضی محمد عبدالغفار: آثار ابوالکلام آزاد: ایک نفسیاتی مطالعہ (دہلی:

طبع دوم، ۱۹۵۸ء)

۱۲۔ طبع آبادی: آزاد کی کہانی، ص ۲۲

۱۳۔ آزاد: انڈیا انس فرٹیم، ص ۴

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً، ص ۸

۱۶۔ آزاد کی کہانی، ص ۲۲۔ مرزا فضل الدین احمد بھی آزاد کی اس عادت کی شکایت کرتے ہیں

دیکھیے تذکرہ، ص ۱۴

۱۷۔ آزاد: تذکرہ، ص ۲۰۴ سے آگے (انگریزی ترجمہ، مجیب حوالہ بالا، صفحات ۱۳۵-۱۳۲)

اپنے رانچی کے زمانہ نظر بندی میں جب آزاد اپنا تذکرہ لکھ رہے تھے، تو انھوں نے 'عشق' ہوس اور حقیقت کے موضوعات پر لکھے ہوئے اپنی نجی زندگی کے بارے میں بھی قاری کو ایک جھٹک دکھائی تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں: "آنکھیں کھلیں تو عہد شباب کی صبح ہو چکی تھی اور خواہشوں اور دلوں کی شتم سے خارتان ہستی کا ایک ایک کانٹ پھروں کی طرح شاداب تھا۔ اپنی طرٹ دیکھا تو پہلو میں دل کی جگہ سیلاب کو پایا... بغلت و بدبوئی نے انہوں کو پھونکا، سرستی و سرگرائی نے جام بھرے، جنون شباب نے ہاتھ پکڑا اور دلوں اور ہوسوں نے جو راہ دکھائی، دل کی خود فروشیوں نے اسی کو منزل مقصود سمجھا... اہل میں منزلیں تھیں ہی ہیں۔ ہوس، عشق، حقیقت... یہاں عشق سے مراد عشق محدود و ناقص یعنی مجاز ہے، ذکر علی الاطلاق، کیوں کہ اس اعتبار سے تو اول و آخر جو کچھ ہے، عشق ہی ہے۔ تمام کائنات

ہستی میں بجز اس کے ہے اور کون بلاشبہ یہ بھی نفرت تھی لیکن اس نفرت کو کیا کہو گے جو محبوب کے قدموں پر گرا دے؟ مقصود تو ساری باتوں سے اس تک پہنچنا ہے۔ اگر نفرت دوستی ہی رہنا ہی جائے تو پھر کیوں نہ ہزار استقامتیں اس پر قربان ہوں! لاکھوں ہشیا ریاں اس پر بچھاوری

- ۱۸۔ طبع آبادی: حوالہ بالا، ص ۲۱ ۱۹۔ انڈیا وٹس فریڈم، ص ۱
- ۲۰۔ طبع آبادی: حوالہ بالا، ص ۴۵ ۲۱۔ ایضاً
- ۲۲۔ سید احمد خاں: تذکرہ اہل دہلی (ان کی تصنیف آثار الصنادید، طبع اول، ۱۸۴۶ء کا ایک باب) نیا ایڈیشن مرتبہ قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی (کراچی: ۱۹۵۵ء) ص ۸۴
- ۲۳۔ مثال کے طور پر دیکھیے: سید احمد خاں، حوالہ بالا ص ۸۶-۸۵ نیز رحمان علی: تذکرہ علماء ہند (فارسی میں طبع اول ۱۸۹۴ء) اردو ترجمہ: محمد ایوب قادری (کراچی) ص ۳۷۶
- ۲۴۔ طبع آبادی کے دناء میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ جو کچھ کہنا چاہتے تھے وہ یہ تھا کہ مولانا فضل حق پسر مولانا فضل امام مولانا نور الدین کے شاگرد تھے۔ لیکن یہ بھی غلط معلوم ہوتا ہے۔ مولانا فضل حق ۱۷۹۷ء میں پیدا ہوئے اور تذکرہ کے لکھنے والوں کی سند کے مطابق انھوں نے اپنی تعلیم تیرہ سال کی عمر میں اپنے والد اور مولانا عبدالقادر پسر شاہ دلی اللہ کی رہنمائی میں ۱۸۱۰ء میں مکمل کر لی تھی۔ مثال کے لیے دیکھیے رحمان علی، حوالہ بالا ص ۳۸۰
- ۲۵۔ رحمان علی: حوالہ بالا ص ۳۸۰ ۲۵۔ ایضاً، ص ۵۸۸
- ۲۶۔ طبع آبادی: آزاد کی کہانی... ص ۶۷ ۲۷۔ رحمان علی، حوالہ بالا، ص ۲۹۷
- ۲۸۔ طبع آبادی، حوالہ بالا، ص ۶۳-۶۲ ۲۹۔ انڈیا وٹس فریڈم، ص ۱
- ۳۰۔ طبع آبادی: حوالہ بالا، ص ۷۱ ۳۱۔ ایضاً، ص ۲۰
- ۳۲۔ جس وقت طبع آبادی اپنی کتاب کا مسودہ طباعت کے لیے بھیج رہے تھے تو انھیں یہ بگڑ خالی ملی۔ کیونکہ اب مولانا آزاد حیات نہیں تھے اس لیے ان سے اس کا عنوان نہیں معلوم ہو سکتا تھا اس لیے اسے یوں ہی رکھا گیا۔
- ۳۳۔ انڈیا وٹس فریڈم، ص ۱

۳۳۔ سلیمنڈری کیٹلاگ آف عربک پرنٹڈ بکس ان دی برٹش میوزیم (آکسفورڈ: ۱۹۲۶ء) ص ۲۷۲۔
 طبع آبادی کے بیان کے مطابق یہ کتاب ترکی کے شیخ الاسلام کے مشورے سے لکھی گئی تھی (گمان
 غالب ہے کہ ترکی کے باشندوں کے لیے جن کی زبان کبھی ہندوستانی نہیں رہی) لیکن متذکرہ بالا
 کیٹلاگ کے مطابق اس کتاب میں عربی تصانیف سے اقتباسات جمع کیے گئے ہیں اور ہندوستانی
 میں ان کا ترجمہ اور تشریح بھی دی گئی ہے۔

محمد خیر الدین خاں (المعروف بہ خجوری)، 'العقائد الخجوریہ'، اسلامی الہیات پر ایک رسالہ،
 جلد اول جس کا عنوان درج الدور الہیہ، جس میں عربی تصنیفات کے اقتباسات کا ایک سلسلہ ہے
 اور ہندوستانی زبان میں اس کا ترجمہ اور تشریح ہے، جس کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ پیغمبر
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پدری اور مادری اجداد یکے مسلمان تھے (کلمتہ: ۱۸۹۴ء)

۳۴۔ دیکھیے اوپر کے نوٹ۔

۳۵۔ آزاد، متذکرہ، ص ۲۴

۳۶۔ ڈیساں، مولانا ابوالکلام آزاد، ص ۱۳

۳۷۔ آزاد، انڈیاؤس فریڈم، ص ۶

۳۸۔ جواہر لال نہرو، دی پانگ آف اے گرٹھ میں شمول مولانا ابوالکلام آزاد، (مترجم) ہایوں کیر، ص ۳

۳۹۔ انڈیاؤس فریڈم، ص ۲

۴۰۔ ایضاً، ص ۳

ہایوں کیر (بنگالی اور انگریزی کے ایک مشہور لکھنے والے) جنھوں نے ۱۹۴۵ء میں نملہ
 کانفرنس کے دوران مولانا آزاد کے سکریٹری کی حیثیت سے ان کا اہم بنایا تھا (نملہ کانفرنس لارڈ
 ویول نے ہندوستانی تعلقات کے مسئلے پر بحث و گفتگو کے لیے بلوائی تھی) کہتے ہیں: "اگرچہ
 انھوں (آزاد) نے انگریزی میں اس قدر استعداد ہم پہنچائی تھی کہ (انگریزی میں) کسی بھی
 موضوع پر بحث میں پڑھ سکتے تھے، مگر انگریزی زبان کے معاملے میں انھوں نے کبھی اطمینان اور
 سہولت محسوس نہ کی۔ انھیں اس معاملے میں کوئی ادعا نہ تھا اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے لندن
 میں لارڈ ایٹل کو صفائی سے بتادیا تھا کہ اس وجہ سے وہ ان سے ترجیحاً کے ذریعے گفتگو کر رہے

تھے۔ کبیر، اسے پرسنل ٹیسٹ منٹ، اپنی مرتبہ کتاب مولانا ابوالکلام آزاد، ص ۷۷

انڈیا ونس فریڈم، ص ۳

ایضاً

ایضاً، ص ۴

طبع آبادی کے بقول (آزاد کی کہانی، ص ۲۳۹) ابوالکلام کو مخلص آزاد کسی عبدالوجید خاں نامی شخص نے اس وقت تجویز کیا تھا جب دس گیارہ سال کی عمر میں انھوں نے پہلی غزل کہی تھی۔ طبع آبادی نے آزاد کے کچھ اشعار بھی (اپنی کتاب کے صفحات ۲۳۶-۲۴۰ پر) دیے ہیں لیکن آزاد کبھی شاعر کی حیثیت سے معروف نہ ہوئے۔

۲۴۔ طبع آبادی: ذکر آزاد (کلکتہ: ۱۹۶۰ء) ص ۲۶۰ نیز آزاد کی کہانی، ص ۲۶۶

ان واقعات تک رسائی نہ ہونے کے باعث جو آزاد کو ایک بار پھر بے یقینی اور اضطراب سے یقین اور اطمینان کی طرف لانے کے لیے دئے دار تھے، قاری کو بڑی مایوسی ہوگی۔ ان واقعات کو اپنی سوانح عمری انڈیا ونس فریڈم کی جلد اول میں لانا چاہیے تھا لیکن وہ انھیں لکھنے سے پہلے ہی وفات پا گئے۔

۲۵۔ ہمایوں کبیر کا اقتباس، حوالہ بالا ص ۶۹

۲۶۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۵

۲۷۔ یہ ۱۹۰۸ء کی بات ہے (لونی میسینان کو آزاد سے پہلی بار ۸-۱۹۰۷ء میں بغداد میں ملنا یاد ہے) دیکھیے میسینان: مائی میٹنگس۔ دو مولانا آزاد مشمولہ ابوالکلام آزاد، مرتبہ ہمایوں کبیر، ص ۲۷

۲۸۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۷

۲۹۔ پہلا شمارہ ۱۳ جولائی ۱۹۱۲ء کو شائع ہوا۔ حنیف ملک کی اپنی کتاب مسلم مشنرزم ان انڈیا اینڈ پاکستان میں (ص ۲۶۹) پر یکم جون ۱۹۱۲ء کی درج تاریخ غلط ہے۔

مولانا آزاد: کچھ دستاویزی حقائق

آٹھ ماہ آنا ادا کی سر دشنی میں

اختر الواسع

ہندوستان، بالخصوص اسلامیات ہند کی تاریخ میں مولانا آزاد کی حیثیت ایک پر شکستہ اُسے ہوئے اور ناکام ہیرو کی ہے۔ ان کی سرگرمیوں پر نظر ڈالی جائے تو ایک ایسے شخص کی تصویر ابھرتی ہے جس نے اپنی زندگی کا ہر لمحہ اجتماعی مقاصد کی حصولیابی کے لیے وقف کر دیا تھا۔ لیکن ان کے بارے میں عام تاثر کا جائزہ لیا جائے تو ایسا لگتا ہے کہ مولانا اپنی زندگی کے کسی بھی مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکے یا یہ کہ بعض مصلحتوں کی وجہ سے وہ ان مقاصد سے بھی دستبردار ہو گئے جن کی ٹرین ان کے شعور میں پرست تھیں۔ الہلال اور الہلال کے دور نے مولانا کی تصویر مرتب کی ہے وہ تصویر ان کی زندگی کے آخری دور میں مرتب ہونے والی تصویر سے یکسر مختلف ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ مولانا ہند۔ اسلامی تہذیب کی چینیسی یا نقطہ عروج کی علامت کے طور پر دیکھے جاتے تھے۔ پھر وہ زمانہ بھی آیا جب ان کی شخصیت مسلمانوں کے اجتماعی زوال اور ایک ہاری ہوئی شخصیت کے انفرادی زوال کا علامہ بن گئی۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا نے سیاست، تہذیب، مذہب اور معاشرہ کسی بھی دائرے میں اقدار سے خالی تصور کرنے کو قبول کیا اور نہ ہی اسے کسی بھی سطح پر فروغ دینے کی کوشش کی۔

ہماری جدوجہد آزادی کے قاطع سالاروں میں مولانا سب سے بڑے خواب پرست تھے۔ انھوں نے جس ہندوستان کا خواب دیکھا تھا اس کی شبیہ تاریخ کے بلے میں کھو کر رہ گئی۔ آزاد ہندوستان میں مولانا

اپنے شخصی امتیازات کے باعث، جو بامعنی رول ادا کر سکتے تھے وہ رول انھیں ادا نہیں کرنے دیا گیا۔ مولانا کی شخصیت کے سامنے سب سے بڑی رکاوٹ ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی آئندہ سے روز بروز خالی ہوتی ہوئی سیاست تھی۔ مولانا نے آزاد ہندوستان کے دس بارہ برسوں میں زندگی کا جو راستہ اختیار کیا اس کے بارے میں غلط فہمیوں کا سلسلہ ابھی جاری ہے۔ یہ بات تقریباً ہر شخص بھلا دیتا ہے کہ ہماری اجتماعی زندگی سے قلعی رکھنے والے ہر بڑے ادارے کی تشکیل میں کسی نہ کسی سطح پر مولانا کی بصیرت سرگرم دکھائی دیتی ہے۔ ساہتیہ اکیڈمی، لٹکلا اکیڈمی، سنگیت نامک اکیڈمی اور آئی سی سی آر کے قیام سے قطع نظر آزاد ہندوستان کے ابتدائی برسوں میں تعلیم و تحقیق کے جو بھی مراکز قائم ہوئے ان کے خواب نامے اور ان کے لائحہ عمل دونوں پر مولانا کے شعور کی مہر ثبت ہے۔ مولانا جس بسیط اور ہمہ گیر نظام اقدار کی روشنی میں ایسے تمام مراکز اور اداروں کو فروغ پذیر دیکھنا چاہتے تھے، ہمارے عہد کے سیاسی کچھرنے اس کے خدوخال بڑی حد تک مستحکم کر دیے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مولانا نے عافیت کوئی کی خاطر اپنے مقاصد کو قربان کر دیا اور اس راستے سے ہٹ گئے جو وہ اس ملک کی اجتماعی تہذیب اور تاریخ کی خاطر ہموار کرنا چاہتے تھے۔ یہ ایک پُرپیچ اور طویل موضوع ہے اور اس پر تفصیل سے گفتگو کی جانی چاہیے، لہذا سہر دست میں اپنے معروضات اس سلسلے کی صرف ایک کڑی تک محدود رکھنا چاہتا ہوں۔

مارچ ۱۹۹۰ء میں نیشنل آرکائیوز آف انڈیا میں محفوظ مولانا کی کچھ اہم اور نادر تحریروں پر مشتمل ایک کتاب آئینہ آزاد کے نام سے شائع ہوئی۔ اس کتاب کے مرتب آرکائیوز کے ڈائریکٹر ڈاکٹر راجیش کمار پرتی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب چھپتے ہی متنازع قرار دے دی گئی اور بعض مصلحتوں کے پیش نظر اس کی عام اشاعت پر پابندیاں عائد کر دی گئیں۔

اس کتاب میں مولانا کی دو سترہ (۲۱۷) تحریروں شامل ہیں۔ یہ تحریروں نوٹس اور خطوط کی شکل میں ہیں۔ مولانا کی تحریروں میں لوگوں کی نظر سے گزری ہیں وہ ان خطوط اور نوٹس میں مولانا کا ایک الگ انداز دیکھیں گے۔ یہ تحریروں ان معاملات اور مسائل سے متعلق ہیں جو آزادی کے اوائل میں سامنے آئے۔ مولانا ان پر اپنی مخصوص بے باکی اور صاف گوئی سے رائے زن ہیں۔ یہاں مولانا خواہوں کے بجائے ٹھوس حقائق سے نبرد آزما ہیں۔ اور ان کے انداز سے صاف ظاہر ہے کہ باوجود تقسیم کی ریڑھی کے انھوں نے احساس ناکافی اور مایوسی کو اپنی معاملہ فہمی اور بصیرت پر اثر انداز نہیں ہونے دیا جو اس بات کا ثبوت

ہے کہ انھوں نے نہ تو شکست قبول کی تھی اور نہ ملکی سیاست میں اپنی حیثیت میں کوئی کمی محسوس کی تھی، اگرچہ تھے محض وزیر تعلیم اور کابینہ کے ایک رکن لیکن ان کی نظر ملک کے انتظامی اور سیاسی پہلوؤں پر بھی تھی اور ان پر بلا کم و کاست اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے اور ضرورت پڑنے پر سختی سے فہمائش و سرزنش سے بھی پہلو تہی نہیں کرتے تھے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے نہ تو گوشہ نشینی اختیار کی تھی اور نہ ہی اپنے مقاصد سے دست بردار ہوئے تھے

تقسیم ملک کے بعد مسلمانان ہند کو مختلف قسم کی مشکلات انفرادی اور اجتماعی سطح پر پیش آئیں۔ مولانا نے متعلقہ مرکزی اور ریاستی وزراء کی توجہ ان نا انصافیوں کی طرف دلائی اور اگر بر وقت مناسب کارروائی میں تاخیر دیکھی تو فہمائش سے بھی گریز نہیں کیا۔ مثلاً اجیت پراساد مین جو وزیر بازار بازاری تھے، ان کی توجہ ان لوگوں کی جسامتوں کی بحال کرنے کی جانب دلائی جو غیر منصفانہ طور پر کسٹوڈین (Custodian) اپنی تحویل میں لے رہے تھے۔ ایک کس میں لکھتے ہیں:

”اگر ایک شخص کے لڑکوں میں سے کچھ پاکستان چلے گئے ہیں اور کچھ انڈیا میں ہیں، اور اس شخص کا انتقال ہو گیا ہے، تو اس کی جائداد کا صرف وہ حصہ ایوکیجو جائداد قرار دیا جاسکتا ہے جو پاکستان جانے والوں کے حصے میں آنا چاہیے۔ نہ کہ تمام جائداد۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس کس میں تمام جائداد پر کسٹوڈین نے قبضہ کر لیا ہے۔ ہر بانی کر کے اس بارے میں تحقیقات کیجیے۔“

آئناہ آئاد، ص ۳۷

یکس مولانا کے پاس کرنل زیدی نے بھیجا تھا۔ اسی طرح بہار کا ایک کس ان کے علم میں آیا اور انھوں نے لکھا۔ اس میں ایک شخص محمد مجتبیٰ کے خاندان کے کچھ لوگ پاکستان چلے گئے تھے اور کچھ نہیں گئے۔ اس معاملے میں مولانا نے لکھا:

”جو پاکستان چلے گئے ہیں ان کا بشیر کسٹوڈین نے لے کر جو لوگ انڈیا میں رہے ان کا بشیر انھیں ملنا چاہیے۔ دو تین برس سے یہ شخص کوشش کر رہا ہے مگر کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ اب اس نے پرائم منسٹر کو یہ

درخواست بھیجی ہے جس کی کاپی میں آپ کو بھیج رہا ہوں۔

آثارِ آزاد، ص ۵۹

اسی طرح کا ایک اور خط ابل غور ہے جس میں بمبئی کے کسٹوڈین کی شکایت کرتے ہیں۔
لکھتے ہیں :

”رود بائی ویڈو آف غلام حسین ابراہیم پیمپس والا (بمبئی) اسس کے
لڑکے اور اس کی بہو کا کس آپ کے علم میں آچکا ہے۔ آپ نے کہا تھا کہ
کسٹوڈین بمبئی کے فیصلہ کے خلاف انھیں کسٹوڈین جنرل کے پاس اپیل کرنی
چاہیے اگر وہ کسٹوڈین کے فیصلہ کو انصاف کے خلاف سمجھتے ہیں پٹنا نچ ان کا
معاملہ کسٹوڈین جنرل کے پاس بھیجا گیا ہے، لیکن اس آئنا میں معلوم ہوا ہے
کہ کسٹوڈین بمبئی ان کی جائداد کو نیلام کرانا چاہتا ہے۔ انھوں نے جو درخواست
آپ کو بھیجی ہے، میں اس کی کاپی آپ کو بھیجتا ہوں۔ میں آپ کو لکھ چکا ہوں
کہ کسٹوڈین بمبئی نے ان لوگوں کے کیس میں جو طریقہ اختیار کیا ہے، وہ مجھے
مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔“

آثارِ آزاد، ص ۹۰

اس خط کے ساتھ ہی ایک خط اس شخص کو بھیجا جا جس کی شکایت کا ازالہ مقصود تھا۔ اپنے سکرٹری
کو نوٹ لکھا :

”اس شخص کو بھیجے کہ آپ کی درخواست ری میلٹیشن مسٹر کو بھیجی گئی ہے۔
آپ فوراً دہاں جایئے اور شرعی اجیت پر شاد جین سے ملے۔ مولانا نے
ان سے گفتگو کر لی ہے۔ پھر اس کے بعد یہ درخواست مسٹر اجیت پر شاد
جین کو اس نوٹ کے ساتھ بھیج دیجیے کہ اس درخواست کے بارے
میں آج مولانا نے آپ سے فون پر باتیں کی تھیں۔ درخواست جس آدمی
کی ہے وہ بھی آپ کے یہاں حاضر ہوگا۔“

آثارِ آزاد، ص ۹۰

پنجاب میں شیخ احمد سرہندی کی درگاہ بھی تقسیم سے بُری طرح متاثر ہوئی۔ اس سے پہلے ریات پٹیالہ اس کی دیکھ بھال کرتی تھی اور ہمارا بھتیجا لہ کی جانب سے نذرانہ جاتا تھا۔ لیکن تقسیم کے بعد یہ پنجاب گورنمنٹ کی زیر نگرانی آگئی جس کی طرف سے درگاہ کے مصارف کے لیے محض سات ہزار روپے سالانہ گرانٹ مقرر کی گئی جو درگاہ کی ضروریات پوری کرنے کے لیے ناکافی تھی۔ درگاہ کے سبب وہ نشین کی کوششیں کارآمد نہیں ہو رہی تھیں تو غالباً انھوں نے مولانا سے رجوع کیا۔ اس پر مولانا نے ہوم منسٹر ڈاکٹر کالجو کو درگاہ کی اہمیت سمجھاتے ہوئے ایک خط لکھا تاکہ وہ حکومت پنجاب کے مناسب رقم فراہم کروانے کی کارروائی کریں۔ درگاہ کے بارے میں لکھا:

”آپ کو معلوم ہے کہ سرہند میں شیخ احمد سرہندی کی درگاہ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تیرتھ کی جگہ ہے اور ہندوستان سے باہر افغانستان اور سنٹرل ایشیا کے مسلمان بھی اسے عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔“

آئنا، آزاد، ص ۱۶۳

اسی طرح راجستھان کے وزیر اعلیٰ جے نارائن دیاس کو تاکید کی خط جامع مسجد بھرت پور کا ایک حصہ اور اس کی جائداد مسجد کٹی کو واپس کرنے کے بارے میں لکھا۔ اسی خط میں الور کی مسجدوں کے معاملے پر بھی ان کی توجہ دلائی اور لکھا:

”یہ بات کہ ابھی تک مسجدوں کا قبضہ مسلمانوں کو نہیں مل سکا ہے بہت افسوسناک ہے اور اس سے انڈیا کے مخالفوں کو ہمیں بدنام کرنے کا موقع ملتا ہے۔“

آئنا، آزاد، ص ۱۶۴

تقسیم کے فوراً بعد کے حالات میں اکثر مسلم رہنما احساسِ شکست، احساسِ کمزوری اور بے بسی کا شکار ہو گئے۔ اگر مولانا کے ذہن میں بھی وہی احساسات کا رفرما ہوتے تو وہ اس انداز سے مسلم اداروں کے تحفظ میں پیش پیش نہ رہتے۔ ریاست حیدرآباد کے وزیر اعلیٰ کو ایک خط لکھ کر یاد دلانے میں کاندھلوا لکھنؤ کے لیے ریاست کی طرف سے منظور شدہ گرانٹ بھیجنے کا انتظام کرائیں۔

حیدرآباد سے رسالہ اسلامک کلچر نکلتا تھا جس کی گرانٹ حیدرآباد گورنمنٹ نے کم کر دی تھی جس

سے رسالے کے بند ہونے کا اندیشہ تھا۔ اس پر مولانا نے چین منسٹر کو لکھا:

”اسلاک پلجر کا سالانہ خرچ صرف باہ ہزار روپے تھا۔ باہ ہزار کو آپ کی گورنمنٹ نے کم کر کے دس ہزار کر دیا تھا۔ لیکن اب مجھے معلوم ہوا ہے کہ نئے سال کے بجٹ میں اس کے لیے صرف تین ہزار روپے کی رقم رکھی گئی ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ میگزین بند کر دیا جائے۔ مجھے نہایت رنج کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ محض چند ہزار روپیوں کے لیے آپ لاکھوں روپے کی دولت ضائع کر رہے ہیں۔ بہر حال مجھے صورت حال سے اطلاع کر دیجیے۔“
آٹا، آنا، اد، ص ۱۵۹

صورت حال کی اطلاع تو وضو داری کی اصطلاح ہے ورنہ چین منسٹر کو گرانٹ بحال کرنے میں شامل کی ہمت نہیں ہو سکتی تھی۔ اسی طرح شیلی اکیڈمی کو بھوپال سے ملنے والی گرانٹ کا معاطہ اسٹیٹ کی انٹی گریشن کے بعد سنسٹرل گورنمنٹ کے پاس آگیا اور گرانٹ نہیں پہنچی۔ اس کے بارے میں مولانا نے وزیر داخلہ ڈاکٹر کاٹو کو لکھا:

”شیلی اکیڈمی ملک کی ایک اہم اکیڈمی ہے اور نہایت قیمتی لٹریچر خدمت انجام دے رہی ہے۔ اگر بھوپال کی یہ گرانٹ بند ہو گئی تو اسے نقصان پہنچے گا۔ علاوہ ازیں یہ اس معاہدے کے بھی خلاف ہوگا جو بھوپال کے انٹی گریشن کے وقت ہم کر چکے ہیں۔“
آٹا، آنا، اد، ص ۱۶۰

معاہدے میں یہ بات تسلیم کی گئی تھی کہ ”ملک کے علمی اور لٹریچر کاموں کے لیے اسٹیٹ جو گرانٹ دیتا رہتا ہے اسے جبراً جاری رکھا جائے گا۔“

میکس اور شکست خوردہ ذہن انفرادی نوعیت کی نا انصافی کا ازالہ کرنے کی کوشش سے گریزاں رہتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مولانا ایسے معاملات میں بلا جھجک رائے ہی نہیں دیتے بلکہ انصاف دلانے کی مثبت کوشش کرتے ہیں۔ ظاہر ہے اگر ایسی سفارشات یا کوشش کے ناکارہ ثابت ہونے کا احتمال بھی ہوتا تو مولانا کی خود داری ان کو ایسے سفارشی خطوط لکھنے سے باز رکھتی۔ مثلاً ریاست حیدرآباد کے

کچھ اہل کاروں کا معاملہ تھا جس پر انھوں نے وزیر اعلیٰ حیدر آباد کو لکھا:

”مالی ڈیر رام کرشنا راؤ۔ محمد عبدالحمید خاں سابق صدر المہام کو تو والی اور نواب فضل نواز جنگ حیدر آباد میں مجھ سے ملے تھے اور اب پھر انھوں نے اپنے معاملہ پر توجہ دلائی ہے۔ یہ دونوں بھی بعض دوسرے منسٹروں کے ساتھ پولیس ایکشن کے بعد نظر بند کیے گئے تھے لیکن بعد کو چھوڑ دیے گئے۔ ان کی رہائی پر پندرہ مہینے گزر چکے ہیں لیکن ابھی تک ان کے ”ذلیفہ“ کا کوئی فیصلہ نہیں ہوا ہے اور وہ مالی مشکلوں میں مبتلا ہیں۔ ان کے ایک ساتھی شری راج موہن لال تھے۔ رہائی کے تین ماہ بعد ان کا ذلیفہ مقرر ہو گیا لیکن ان دونوں صاحبوں کا معاملہ تاخیر میں ڈال دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ سب ایک ہی بٹ میں سوار تھے۔ ذمہ داری سب کی یکساں تھی۔ مجھے اُمید ہے کہ مہربانی کر کے آپ ان دونوں کے معاملہ کا جلد تصفیہ کرا دیں گے۔“

آٹا بہ آٹا، ص ۵۰

اسی طرح ایک شخص کرم اللہ کا کیس تھا۔ اس پر وہ رام کرشنا راؤ کو لکھتے ہیں:

”مجھے معلوم نہیں منسٹر کرم اللہ کا کیس آپ کے سامنے آیا ہے یا نہیں۔ میں ان کے کاغذات آپ کو بھیجتا ہوں۔ مجھے امید ہے کہ آپ ہمدردی کے ساتھ ان کے کیس پر غور کریں گے۔ ہر دست اور تو کچھ نہیں ہو سکتا لیکن کم از کم یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ انھیں آئی۔ اے۔ ایس کی سٹ ۳ سے نکال کر سٹ ۱ میں داخل کر دیا جائے جو حالات میرے علم میں آئے ہیں ان کی بنا پر میں انھیں ہر طرح اس کا حق دار سمجھتا ہوں۔“

آٹا بہ آٹا، ص ۵۱

ایسا ہی ایک اور معاملہ لیفٹیننٹ کرنل امیر الدین کا تھا۔ اس پر ایک نوٹ بھیج کر ذرا اعلیٰ کو لکھا:

”مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امیر الدین کے ساتھ سخت انصاف

ہوئی ہے اور ضروری ہے کہ اس نا انصافی کی تلافی کی جائے۔“

آئنا آئنا، ص ۹۴

مولانا کی امداد صرت اہم اور بڑے آدمیوں تک محدود نہیں تھی۔ اس میں ایک خط ہے ریلوے مسٹر ال ہادر شاہ ستری کے نام جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولیٰ سے مولیٰ آدمی بھی ان کی طرف رجوع کرتے اور فیضیاب ہوتے تھے۔ لکھتے ہیں:

”عبدالرحیم نے آپ کو جو درخواست بھیجی ہے اس کی کاپی میں آپ کو بھیجتا ہوں۔ یہ ریلوے میں خلاصی تھا۔ اس نے پاکستان کے لیے اوپن کیا تھا مگر اس شرط کے ساتھ کہ چھ مہینے کے اندر اگر چاہے گا تو پھر انڈین سرس میں واپس آجائے گا۔ یہ وہاں سے واپس آگیا لیکن پانچ برس سے بھوکا مر رہا ہے۔ اس کی درخواستوں کا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ کیا آپ اس کے لیے کچھ نہیں کر سکتے؟ یہ کوئی ریلوے افسر نہیں ہے محض انجن کا خلاصی ہے کیا ایک غریب خلاصی کے لیے ریلوے میں کوئی جگہ نہیں مل سکتی؟“

آئنا آئنا، ص ۷۷

اب آئیے ایک بنیادی معاملے کی طرف جو آج ہورہی کنورشن بحث کے بھی سبب حال ہے۔ ۲۱
معاملے میں اس وقت کے ہوم سسٹر ڈاکٹر کالج کے ایک بیان پر کارڈنیل گریناس نے تشویش کا اظہار کیا تھا کیوں کہ انھوں نے اس بیان سے تاثر لیا تھا کہ حکومت مذہبی کنورشن کے خلاف ہے۔ اس پر مولانا نے تبدیلی مذہب کے جائز اور ناجائز طریقوں پر تفصیلی روشنی ڈالی اور کارڈنیل گریناس کو لکھا کہ اگر سوشل یا کائنات بنیاد پر ایسے لوگوں کو اجتماعی طور پر مذہب تبدیل کرنے پر آمادہ کیا جاتا ہے یا نابالغ بچوں کو کنورٹ کیا جاتا ہے تو اسے جائز طور پر تبدیلی مذہب نہیں کہا جاسکتا۔ جہاں تک کسی شخص کے فرد چوائس کا سوال ہے تو قابل اعتراض نہیں۔ اگر کوئی اپنی مرضی سے مذہب تبدیل کرنا چاہتا ہے اسے حق حاصل ہے۔ انھوں نے لکھا:

”انڈین کانٹریبیوشن نے اس حق کا اعتراف کیا ہے اور ایک منٹ کے لیے

گورنمنٹ آف انڈیا کا یہ منشا نہیں ہے کہ اس حق میں انٹرفیر کرے۔

آئینہ آئندہ، ص ۸۶

لیکن دوسری طرح کے معنی غیر مذہبی بنیادوں پر ماس کنورشن کے طریقے کو انھوں نے غیر مناسب قرار دیا۔
پالیسی کی اس تشریح کے ساتھ مولانا نے عیسائی مشنریوں کی خدمات کا کھلے دل سے اعتراف کیا اور لکھا:

"فائن مشنریز نے گذشتہ ڈیڑھ سو برس کے اندر جو عظیم الشان ایجوکیشنل اور ہیومنٹیری سروس انڈیا کی انجام دی ہے اس کا ہم سب کو پورا پورا اعتراف ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی ایک عرصے تک اس کی مخالفت رہی تھی کہ ماڈرن ایجوکیشن کا بعدوستانیوں کے لیے انتظام کرے۔ یہ سیرامپور کی مشنری سوسائٹی تھی جس نے سب سے پہلے ماڈرن ایجوکیشن کا اسکول اور کالج کھولا اور ہندوستان کی انشیکول لائف میں ایک نئے انقلاب کی بنیاد ڈالی۔ ہندوستان کی متعدد زبانیں اپنی ماڈرن لٹری لائف کے لیے انہی مشنری سوسائٹیوں کے زیر بار احسان ہیں جنہوں نے بائبل کا ترجمہ کرنے کے لیے ان زبانوں کی گرامر اور ڈکشنری تیار کی۔ پروگریس کے نئے نمونے پیدا کیے اور پھر ان کے اسکرپٹ کا ٹائپ ڈھال کر انھیں ڈیولپمنٹ اور پروگریس کی شاہ راہ پر لگا دیا۔ انڈین لیڈرز ان واقعات سے بے خبر نہیں ہیں، انھوں نے ان خدمتوں کی قدر و قیمت کا ہمیشہ کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ انڈین انڈپنڈنٹ کے بعد مشنری سوسائٹیوں نے ہم سے کہا تھا کہ اگر ہم آپ کی موجودگی انڈیا میں پسند نہیں کرتے تو وہ خدمات آئندہ جاری نہیں رکھیں گی لیکن ہم نے انھیں اطمینان دلایا کہ ہم ان کی خدمات کی قدر و قیمت کا اعتراف کرتے ہیں اور ہم چاہتے ہیں کہ وہ اپنا کام جاری رکھیں۔"

آئینہ آئندہ، ص ۸۳

ہوم منسٹر کے بیان کے بارے میں صفائی دیتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ وہ بیان ایک مخصوص نکات

کے تعلق تھا اور اس سے تشویش ناک نتائج اٹھ کر نامناسب نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”اصل سوال یہ ہے کہ فاران مشنریوں کے بارے میں اس وقت تک گورنمنٹ آف انڈیا کی جو پالیسی رہی ہے کیا اس میں کوئی تبدیلی ہوئی ہے؟ میں آپ کو یقین دلاؤں گا کہ اس طرح کی کوئی بات نہیں ہوئی ہے اور جو اندیشے آپ کی طبیعت میں پیدا ہوئے ہیں وہ یک قلم بے بنیاد ہیں۔ آپ نے لکھا ہے کہ اگر ضرورت ہوئی تو آپ دئی آئیں گے اور پرائم منسٹر سے ملیں گے۔ میں پرائم منسٹر کی جانب سے اور اپنی جانب سے آپ کو یقین دلاؤں گا کہ آپ جب کبھی ملنا چاہیں گے ہم نہایت خوشی کے ساتھ دقت نکالیں گے اور آپ کی ملاقات کی خوشی حاصل کریں گے۔“

آئنا، آئنا، ص ۸۴

ان تمام دستاویزی حقائق کے آئینے میں آزاد ہندوستان میں مولانا آزادی کی جو تصویر ابھر کر آتی ہے وہ ان تمام مفروضات سے یکسر مختلف ہے جو مولانا کی شخصیت اور رول کے بارے میں درجہ یقین کو پہنچا دیئے گئے۔ ان دستاویزی حقائق سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا ہندوستانی شہری کی حیثیت سے کیا خود ہندوستانی حکومت میں بھی دوسرے درجے کی پوزیشن کو قبول کرنے کو کبھی تیار نہ ہوئے بلکہ انھوں نے اپنے آپ کو ہمیشہ ملک اور حکومت دونوں میں نمبر ایک ہی سمجھا۔ مولانا حکومت میں بھی ’اسیرِ آشیانہ‘ بن کر نہ رہے بلکہ نمبرِ درخت دوریا کی حیثیت سے انھوں نے ہمیشہ اپنے رفقاء اور دیگر شہریوں کو ان کی غلطیوں پر ٹوکا اور ایک صبح و نصفانہ مدیت پر چلنے کی ترغیب دی۔ ان اتنا ضرور ہے کہ ہم لوگ جو پُرشور اور کھوکھلے نعروں پر مبنی سیاست کے عادی ہیں، وہ مولانا کی حکیمانہ خاموشی اور کمال دانائی سے عبات طرزِ عمل کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ یہی آزادی سے پہلے بھی جوا اور فیصلی سے یہی آزادی کے بعد بھی۔ اور یہی مولانا آزاد سے

زیادہ ملک اور مسلمانوں کا المیہ رہا ہے۔ ❖

بیگم مولانا ابوالکلام آزاد

صداقت، ذکی

”تمہیں پسندی“ انسانی فطرت کا تقاضا ہے جو آزادی کی نفس میں پھلتا پھوتا ہے۔ شاید اسی لیے اکثر خواتین نے انقلاب کی حمایت کی ہے۔ انقلابی ذہنوں کا ساتھ دینے کے دوران انھوں نے خاموش ایثار سے کام لیا ہے یا پھر اجتماعی زندگی کے لیٹ فارم پر اگر نامساعد حالات کا رخ موڑ دینے میں بھی وہ کسی طرح پیچھے نہیں رہیں۔ ایسی شخصیات میں زینبا بیگم کا نام بھی کسی نہ کسی سلسلے پر سامنے آجاتا ہے۔ مرحومہ زینبا بیگم مولانا ابوالکلام آزاد کی رفیقہ حیات تھیں۔ مجموعی طور پر ان کی مختصر حیات کا اسلوب بھی وہی رہا جو اس وقت جنگ آزادی کے سپاہیوں کا تھا۔ آزادی کے مقصد کو گویا انھوں نے اپنی شخصیت میں بسالیا تھا۔ اس دور میں انقلابی نوجوانوں پر آزادی کا جنونی طاری تھا۔ لیکن مستقبل کے نام پر سب ہی ایک قسم کی غیر یقینی سے دوچار تھے۔ اس طوفانی دھارے میں خواتین کی ایک رو بھی اپنا کام کر رہی تھی۔ اردنا آصف علی نے ٹھیک ہی کہا تھا:

”ہندوستان کی آزادی کے لیے ایک صبر آزما تحریک ان کے سامنے ہے
.... ہم نہیں جانتے کہ حصول آزادی کے لیے مصائب کی کیا نوعیت ہوگی۔
اب عورتوں کو آنے والی تحریک میں اپنا پروتھا منصب ادا کرنے کے
لیے تیار رہنا ہے۔“^۱

زینبا بیگم کا ایک نشان امتیاز یہ ہے کہ وہ مولانا ابوالکلام آزاد جیسی جید علمی شخصیت اور سرگرم رہنا

کی آشنائے راز تھیں۔ اپنے گھر کی چار دیواری میں رہتے ہوئے بھی آزادی کی تحریک اور انگریزوں کے استبداد کا شور رکھتی تھیں۔ اس کا اظہار ان کی زندگی کے مضمّن واقعات مولانا کے ایک خط اور خود ان کی اپنی تحریر سے ہوتا ہے۔ خبرِ خاطر میں مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے ایک تفصیلی خط میں ان کے متعلق لکھا ہے: ”وہ دماغی حیثیت سے میرے افکار و عقائد میں شریک تھی اور عملی زندگی میں رفیق و مددگار۔“^۲ زینبیا بیگم تحریک کی خاموش تماشائی نہیں تھیں۔ جب مولانا گھر پر ہوتے تو وہ خاموشی سے ان کی دُصال بن جاتیں اور جیل میں ہوتے تو وہ مولانا کی بہت سی ذستہ داریوں کو نشانے کی کوشش کرتیں۔ انھیں اس بات کا احساس رہا کہ وہ ان کی قائم مقام نہیں ہو سکتیں۔ اس خیال کے باوجود انھوں نے اپنے قلم کے وسیلے سے مولانا کے پیغامات اس تحریک کے قارئین کو اکثر پہنچائے ہیں۔ انھوں نے ایک مرتبہ بنگال کی تقسیم سے متعلق مولانا کی مکتبہ عملی کو گاندھی جی کے نام واضح کیا۔ تحریر اس طرح ہے:

”حکومت... اس وقت کسی قسم کی مصالحت کے لیے تیار نہیں... ہمارا فرض (یہ ہے کہ) اس وقت اپنے آپ کو پوری طرح تیار رکھیں۔ بنگال آئندہ بھی اس پیش قدمی کو باقی رکھے گا جو اس وقت اس نے قائم کی ہے... اگر کوئی موقع مصالحت کا آتا بھی ہے تو برائے مہربانی ہماری رہائی کو کوئی اہمیت نہ دیجیے جو قبرستوں سے اس کے ساتھ وابستہ ہو گئی ہے۔ قومی مفاد کو سامنے رکھتے ہوئے ہی صلح کی شرط واضح رکھیے جس کا ہماری رہائی سے قطعی کوئی تعلق نہ ہونا چاہیے۔“^۳

اس دور کے رہنماؤں میں حصولِ آزادی کے لیے خیالات کے اعتبار سے باریک اختلافات بھی کام کر رہے تھے۔ لیکن مولانا اور گاندھی جی کے درمیان خیالات کی کھل ہم آہنگی تھی۔ اس لیے مولانا آزاد کے جیل جانے پر زینبیا بیگم نے گاندھی جی سے رابطہ رکھنا ضروری سمجھا۔ اسی لیے انھوں نے ایک نامہ نور (برقیہ) میں واضح کیا:

”میں چار سال تک ان کی نظربندی کے زمانے میں اپنی ابتدائی آزمائش پوری کر چکی ہوں اور میں کہہ سکتی ہوں کہ اس دوسری آزمائش میں بھی پوری اُتر دوں گی... میں آج سے بنگال پر انڈیل خلافت

کیشی کے تمام کاموں کو اپنے بھائی کی اعانت سے انجام دوں گی۔^۱

تنہائی اور گرمندی کا یہ عرصہ زلیخا بیگم نے کلکتہ میں بانی گنج سرگرم روڈ کے مکان ۷۱-۷۰ میں بسر کیا۔ مولانا آزاد کے ایک عزیز جناب فیروز بخت کے بیان کے مطابق ۳۲- برائٹ اسٹریٹ بھی ان کا اپنا مکان تھا۔ اس وقت زلیخا بیگم کم عمر ہی تھیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ اس مکان میں اپنے بیٹے کی جانب سے بعض عزیزوں کے ساتھ رہتی تھیں۔ جس اکلوتے بھائی کا زلیخا صاحبہ نے ذکر کیا ہے، ان کا نام بدرالدین تھا۔ وہ ایک خوب رو نوجوان تھے رشورس کا شمیری نے لکھا ہے کہ وہ غالباً اہلِ مال ہیں پریس کے انچارج بھی تھے کسی وجہ سے نو عمری ہی میں بیمار ہو گئے تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے کئی بڑے شہزادوں میں ان کا علاج کرایا۔ لیکن عمر نے وفانہ کی۔

زلیخا بیگم نے گاندھی جی کے نام اپنے برقعے میں جس آزمائش کا ذکر کیا ہے وہ ان کی شادی شدہ زندگی کے اوائل سے کچھ زیادہ دور کی بات نہیں ہے۔ اہلِ مال اور اہلِ بلاغ اور دوسری سرگرمیوں کی وجہ سے حکومت نے مولانا آزاد کو کلکتہ سے جلا وطن کر دیا تھا۔ مولانا کی مصروفیات پر حکام کی گہری نظر تھی۔ جب وہ رانچی چلے آئے تو یہاں بھی نظر بند کر دیے گئے۔ جب پابندی اٹھائی گئی تو میرٹھ اور کلکتہ میں عدم تعاون تحریک کے جلسوں کی وجہ سے انھیں پھر گرفتار کر لیا گیا۔ اب انھیں علی پور سنٹرل جیل کے یورپین وارڈ میں رکھا گیا تھا اور مولانا کے بیان کے مطابق انھیں ۱۹۳۳ء تک وہاں نہیں کیا گیا۔

زلیخا بیگم اپنی کم عمری کے باوجود بڑی بُردبار تھیں، تحریک کے سچے فحیم کو اچھی طرح سمجھتی تھیں۔ وہ اس دور کی افواہوں کو بھی بے حسنی نہیں جانتی تھیں۔ مولانا نے ان کے شعور کی پختگی اور ذہانت کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”یہ بات بھی کہی جاتی تھی کہ لڑائی کی غیر معمولی حالت نے حکومت کو غیر معمولی اختیارات دے دیے ہیں اور وہ ان سے ہر طرح کا کام لے سکتی ہے۔ اس طرح کے حالات پر مجھ سے زیادہ زلیخا کی نظر رہا کرتی تھی اور اس نے وقت کی صورت حال کا پوری طرح اندازہ کر لیا تھا۔“^۲

ویسے بھی جزا فیائی حالات کی بنا پر تاریخ میں بنگال کی سرزمین ذہنی بیداری اور انقلابی شناخت رکھتی ہے۔ زلیخا بیگم نے بھی گویا یہ ورثہ پایا تھا۔ وہ خاموش طبع اور سادہ مزاج تھیں۔ علم سے

رغبت اور شوہر سے غیر معمولی محبت تھی۔ اس سلسلے میں عبدالرزاق طبع آبادی کے بیانات کو کبھی جبکہ نقل کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ حمیدہ سلطان کا ایک مضمون جو دراصل زینما بیگم کا ایک قلمی خاکہ ہے۔ ان کی خانگی زندگی کے کئی پہلوؤں کو سامنے لاتا ہے۔ اس میں زینما بیگم کے بے پردائی سے ساری پیشینے اور گھنے کالے بے بالوں کے کھلا ہونے کا ذکر آیا ہے۔ ہاتھوں کا چڑیوں سے خالی ہونا، بالوں کا ہر اگندہ ہونا، سازی کو بے پردائی سے لپیٹ لینا، یہ سب باتیں حکیم العرستی کی دلیل ہیں۔ خانگی حالات پر مشتمل یہ قلمی تصویر مولانا آزاد اور زینما بیگم کی مصروف ترین زندگی سے پردہ اٹھاتی ہے۔ آرائش کا نقل کسی خاتون کے سکون خاطر اور صحت سے قائم ہوتا ہے۔ جب یہ مفقود ہوں تو کیسی آرائش اور کہاں کی زیبائش۔ حمیدہ سلطان کی والدہ محترمہ نے جو سوالات بیگم صاحبہ ابوالکلام آزاد سے کیے وہ ان کے اپنے دور کو دیکھتے ہوئے صحیح ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زینما بیگم نے ایک بزرگ خاتون کی خواہشات کا کس طرح پاس کیا۔ ایک مرتبہ جب بیگم آزاد حمیدہ سلطان کی والدہ سے ملے گیئیں تو وہ دیکھتی ہیں کہ ایک نہایت حسین لڑکی (خاتون) دھانی رنگ کی عمدہ ساڑی پہنے ہوئے ہے، ہاتھوں میں سونے کی چڑیاں اور کانوں میں ہندسے ہیں اور کمر پر کالی لمبی لہرائی ہوئی چوٹی دیکھ کر انھیں گلے سے لگالیتی ہیں۔ یہ تھا بزرگوں کا احترام اور اپنی مشرقی تہذیب کی پاسداری۔ اس خاکے کا دوسرا پہلو بھی خانگی زندگی پر مشتمل ہے جس میں ہم اپنے خیال کے پردے پر رات کے دو بجے کے بعد مولانا کو تفسیر کا کام کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ قریب ہی زینما بیگم بٹکھا بھل رہی ہیں۔ ایک دن والدہ محترمہ بیگم حمیدہ سلطان نے مولانا کی بیگم صاحبہ کی سرخ آنکھیں دیکھیں تو تھکن کی وجہ دریافت کی۔ ایسا اکثر ہوتا ہے کہ قریبی ملنے والے بے تکلف غیر دماغیت دریافت کر لیتے ہیں۔ بہر حال جواب ملتا ہے ”آج کل مولانا دو بجے کے بعد تفسیر لکھ رہے ہیں۔“ اس لیے یہ ان کو ہنسیا بھلتی رہتی ہیں۔ استفسار کے مطابق یہ جواب کافی تھا۔ ہندوستانی خاتون کے لیے اپنے شوہر یا بچوں کا اس حد تک خیال رکھنا ایک قابلِ قدر عمل ہو سکتا ہے۔ لیکن رات کے گزرنے تک مولانا آزاد کے علمی کاموں کا ساتھ دینا ایک قدرے مختلف پہلو سامنے لاتا ہے۔ اس سے زینما بیگم کے ذوق و ذہن کا اندازہ ہوتا ہے۔ مولانا نے اپنی شریکِ حیات کو خانگی معاملات ہی میں ”رفیق نہیں پایا بلکہ عائد و انکار میں بھی مددگار پایا ہے۔“

مولانا ابوالکلام نے بہت پہلے اپنے سیاسی اور علمی کاموں کی مختلف جہتوں، متعلقہ تقاضوں اور

راہ میں پیش آنے والے مراحل کے امکانات سے آشنا کر دیا تھا۔ لہذا اس سلسلے میں کسی بھی طرح صبر گریز یا پانچ گراں نشیں کی تلخیوں کو وہ ان کے چہرے پر دیکھنا گوارہ نہ فرماتے تھے۔ خاص طور سے اس وقت کہ جب وہ جیل جاتے ہوئے انھیں خدا حافظ کہہ رہے ہوں۔ اس نصیحت کو زلیخا بیگم نے گویا اپنی حیات کا ایک اسلوب بنالیا تھا۔ اپریل ۱۹۴۳ء میں بیگم کی رحلت پر قلمہ احمد نگر (جیل) سے جو خط مولانا نے نواب صدور یار جنگ کے نام تحریر کیا ہے اس میں ان کے تاثرات ان کے اور زلیخا بیگم کے باہمی تعلقات یا زندگی کو سمجھنے کا وسیلہ ہو سکتے ہیں۔ اس مفصل تحریر کے چند اقتباسات ذیل میں پیش ہیں :

”وہ میری طبیعت کی افتاد سے اچھی طرح واقف تھی۔ ۱۹۱۶ء میں جب پہلی مرتبہ گرفتاری پیش آئی تو وہ اپنا اضطراب خاطر نہیں روک سکی تھی اور میں مجھے تک اس سے ناخوش رہا تھا۔ اس واقعہ نے ہمیشہ کے لیے اس کی زندگی کا ڈھنگ پلٹ دیا۔“

”مجھے قید خانہ میں اس کے خطوط ملتے رہے۔ ان میں ساری باتیں ہوتی تھیں لیکن اپنی بیماری کا کوئی ذکر نہیں ہوتا تھا۔ چونکہ مجھے معلوم تھا کہ وہ اپنی بیماری کا حال لکھ کر مجھے پریشان خاطر کرنا پسند نہیں کرے گی۔“

”... لیکن ہم دونوں کی یہ خاموشی بھی گویائی سے خالی نہ تھی۔ ہم دونوں خاموش رہ کر بھی ایک دوسرے کی باتیں سن رہے تھے۔ ۳ اگست کو جب میں بمبئی کے لیے روانہ ہونے لگا تو وہ حسب معمول دروازے تک خدا حافظ کہنے کے لیے آئی..... اس کی آنکھیں خشک تھیں مگر چہرہ اشکبار تھا۔ شاید وہ محسوس کر رہی تھی یہ اس زندگی میں ہماری آخری ملاقات ہے۔“ ۵

حقیقت یہ ہے کہ زلیخا بیگم کی خواہش تھی کہ مولانا سکون خاطر کے ساتھ اپنے سنبیدہ مشاغل جاری رکھ سکیں۔ جیل جاتے ہوئے یا قید میں انھیں خانگی زندگی کی کم از کم کوئی فکر نہ ہو۔ جیل میں لکھے گئے خطوط میں وہ اپنی بیماری کا ذکر چھپ کر مولانا کو مزید پریشان کرنا نہیں چاہتی تھیں۔ تیدد بند کے دور میں مولانا کا وقت ذہنی اعتبار سے بڑا گراں گزرتا تھا۔ اس سے ان کی صحت پر بھی بُرا اثر مرتب ہو رہا تھا۔ اس کا ذکر مولانا آزاد نے اپنی کتاب ہماری آزادی میں کیا ہے^۹۔ ان تمام اثرات سے زلیخا بیگم واقف تھیں۔ انھیں یہ بھی اخبارات سے معلوم ہوتا رہتا تھا کہ دوسرے لیڈران کی صحت بھی ٹھیک نہیں چل رہی ہے۔ جیسا کہ خود مولانا نے ہماری آزادی میں آصف علی کی خرابی صحت کا ذکر کیا ہے^{۱۰}۔

جب کبھی سیاسی حالات کا رخ موڑنے کے لیے اہم ترین ذمے داریاں انجام دینا ہوتیں تو مولانا گھر میں خاموشی اختیار کر لیتے۔ زلیخا بیگم اس خاموشی کا مفہوم سمجھتی تھیں۔ مولانا آزاد لکھتے ہیں:

”ہم دونوں کی یہ خاموشی بھی گویائی سے خالی نہ تھی۔ ہم دونوں خاموش رو کر بھی ایک دوسرے کی باتیں سن رہے تھے۔“^{۱۱}

مختصر آریہ کہا جاسکتا ہے کہ زلیخا بیگم نے اپنے جذبات و احساسات پر پابندیاں عائد کر کے اپنی مختصر حیات میں سپاہیانہ کردار ادا کیا۔ ان کی فطرت گنگ دو اور یہ ایثار ہندوستان کی سیاسی آزادی کے نام جاتا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے والد مولانا خیر الدین کے مریضوں میں ایک شخص آفتاب الدین تھے۔ یہ زلیخا بیگم کے والد محترم تھے جو سرورے آفس کلکتہ میں ملازم تھے (ان کے بزرگ بغداد سے ہندوستان آئے تھے) ان کے ایک بیٹا اور پانچ بیٹیاں تھیں۔ سب سے چھوٹی زلیخا تھیں۔ وہ پیدا ہوئیں تو والد نے اپنے مرشد کی گود میں انھیں ڈال دیا۔ مولانا خیر الدین بچی کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور زلیخا نام تجویز کیا۔

مولانا خیر الدین اس خاندان سے اس قدر خوش تھے کہ بعد میں انھوں نے اس خاندان کی دو بیٹیاں اپنے دو بیٹوں سے بیاہ لیں۔ ایک بہن کی شادی مولانا آزاد کے بڑے بھائی ابونصر آہ سے ہوئی اور سب سے چھوٹی یعنی زلیخا بیگم کی شادی مولانا ابوالکلام آزاد سے ہوئی۔

مولانا کی چھوٹی بہن آبرو بیگم کی اطلاع کے مطابق مولانا کی شادی بارہ تیرہ سال کی عمر میں نوسار زینبا سے ہوئی۔ حمیدہ سلطان روایت کرتی ہیں کہ شادی کے وقت زینبا بیگم کی عمر کل چھ سال اور مولانا کی بارہ سال تھی۔ بہر حال آبرو بیگم مولانا کی بڑی چھوٹی بہن تھیں۔ مولانا نے ان کا قدرے تفصیل سے ذکر کیا ہے^۱۔

۸ اپریل ۱۹۴۳ء کو زینبا بیگم اپنی ازدواجی زندگی کے تقریباً پچیس سال پورے کر کے انتقال فرما گئیں۔ مولانا اس وقت احمد نگر جیل میں تھے۔ جنازے میں شریک نہ ہو سکے۔ تمام ملک میں اس سانحے پر اظہار غم کیا گیا۔ ۸ اپریل ۱۹۴۳ء کو صوبائی مسلم لیگ کا ایک تعزیتی جلسہ منعقد ہوا۔ مولانا کی سوانحی کتاہوں میں اس کا ذکر آیا ہے۔ ۱۱ اپریل کو مولانا نے اپنی رفیقہ حیات کی رحلت پر اپنی حالت زار کی ترجمانی کی ہے^۲۔ لہذا زینبا بیگم کی تاریخ وفات میں کسی غلطی کے راہ پا جانے کا امکان نہیں ہے۔ بعض جگہ یہ تاریخ غلط لکھی گئی ہے۔ ممکن ہے یہ کتاہت کی غلطی ہو۔ مولانا کی ازدواجی زندگی پچیس سال نہیں، پچیس سال پر محیط ہے۔ مالک رام صاحب نے اس منقول غلطی کو درست کر دیا ہے۔

حواشی

Aruna Asif Ali

۱۔

Fragments from the past by Dhan,

The Heroine of 1942-P.35, Patriot Publishers, 1989

۲۔ غبارِ خاطر۔ مرتبہ: مالک رام، خط نمبر ۲۱، ص ۲۲۔

۳۔ ہندوستان کی جنگ آزادی میں مسلم خواتین کا حصہ۔ ڈاکٹر عابدہ سمیع الدین، ص ۱۶۶، بحوالہ

Collected works of Mahatama Gandhi :

Publication Division Govt. of India

۴۔ ہماری آزادی۔ مولانا ابوالکلام آزاد، مترجم: محمد مجیب، صفحات ۲۶، ۲۷

۵۔ ہندوستان کی جنگ آزادی میں مسلم خواتین کا حصہ۔ ص ۱۲۶، بحوالہ: مولانا آزاد، 'قولِ فیصل'

جمن بک ڈپو، ص ۱۴۶

- ۶- غبارِ خاطر - مرتبه : مالک رام ، خط نمبر ۲۱
- ۷- ابوالکلام آزاد ، پبلیکیشن دوتیرن ، منسٹری آف انفارمیشن اینڈ پبلک ریلیشنز کانسنگ گورنمنٹ آف انڈیا ،
صفحات ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳
- ۸- غبارِ خاطر - مرتبه : مالک رام ، خط نمبر ۲۱
- ۹- ہاری آزادی - مترجم : محمد نجیب ، ص ۲۰۱
- ۱۰- ایضاً
- ۱۱- غبارِ خاطر - خط نمبر ۲۱
- ۱۲- آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی ، عبدالرزاق طبع آبادی - بار دوم - ۱۹۶۵ء
- ۱۳- غبارِ خاطر - خط نمبر ۲۱

دور جدید کا داعی قرآن

اخلاق حسین تاسمی

مولانا ابوالکلام آزاد رحمۃ اللہ علیہ کی سیاسی شہرت مولانا کی زندگی پر اس قدر چھائی رہی کہ مولانا کو خدا تعالیٰ کی طرف سے جو قرآنی بصیرت عطا ہوئی تھی وہ لوگوں کی نظروں کے سامنے نہ آ سکی۔ اور اس دور کی سیاسی و صند مولانا کی دینی اور ملی عظمت کے لیے حجاب اکبر بن گئی۔ حالانکہ اہل مال و البلاغ کے صنمات پر مولانا آزاد نے دس سال (۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۵ء تک) اپنے الہامی قلم سے قرآنی معارف کے جو موتی بکھرے وہ اسی سیاسی دور کا کارنامہ تھا جس دور میں وہ تحریک حریت کے سپہ سالار تھے۔

مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا آزاد کی تفسیر (ترجمان القرآن) کی خصوصیت کے

بارے میں لکھا:

”میں نے قرآن کی جس قدر تفاسیر پڑھی ہیں ان میں ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی تفاسیر سے بہتر کوئی تفسیر نہیں۔“

ترجمان القرآن کا مصنف قاضی مبارک باد ہے کہ اس نے

یورپی سامراج کے زمانے میں بڑی ہمت اور دلیری سے ابن تیمیہ

اور ابن قیم کی اس صورت میں پیروی کی ہے جس طرح انھوں نے

منگول فاتحوں کی مزاحمت کے سلسلے میں کی تھی۔

(مولانا آزاد کی سوانح حیات، ص ۱۰۷)

سید صاحب کا اشارہ اس طعن ہے کہ جس طرح ابن تیمیہ اور ابن قیم نے تاتاری حکمرانوں کے خلاف مسلمانوں کے اندر قرآن کریم کی دعوت کے ذریعے جہاد کی روح پھونکی اور ذہنی جہود توڑنے کے لیے اجتہاد کی اسپرٹ پیدا کی اسی طرح مولانا آزاد نے برطانوی سامراج کے خلاف مسلمانانِ ہند کے اندر قرآن حکیم کی براہِ راست دعوت کے ذریعے آزادی کی جدوجہد کا جذبہ پیدا کیا اور جدید مسائل کے لیے اجتہاد کی ضرورت کا احساس دلایا۔

مولانا آزاد نے زمرت یہ کام کیا جس کی طرٹ سید صاحب نے اشارہ کیا ہے بلکہ ایک عظیم کا نام یہ بھی انجام دیا کہ جدوجہد آزادی کے لیے جس قومی اتحاد کی ضرورت تھی اسے اغوتِ انسانی کے اسلامی پیغام کے ذریعے آگے بڑھایا۔

انگریزی اقتدار اور اس کے ہمنواؤں نے مذہب کے نام پر جو منافرت و اقراق پھیلا رکھا تھا اسے ختم کرنے کے لیے مولانا آزاد نے ترجمانِ القرآن میں ان قرآنی حقائق کو نمایاں کیا جو انسانی احترام و آزادی کی تعلیمات پر مشتمل ہیں اور جنہیں بیرونی اقتدار پسند طبقے نے دبائے اور چھپانے کی کوشش کی تھی۔

مولانا آزاد ترجمانِ القرآن میں قرآن کریم کے ادبی اسلوب سے عظمیٰ لطائف و نکات اخذ کرتے ہیں یہ ذوق مولانا کو ہندوستان کے مشہور محقق مولانا حمید الدین فراہی کی چند روزہ صحبت سے حاصل ہوا۔

مولانا ندوی لکھتے ہیں :

”ہیں (مذہب میں) انھوں نے مولانا حمید الدین فراہی کے ساتھ کچھ دن بسر کیے جن کو قرآن پاک کے ساتھ عشقِ کامل تھا اور اسی عشق کا اثر صحبت کی تاثیر سے مولانا ابوالکلام میں بھی سرایت کر گیا۔
یہی رنگ تھا جو کھر کر اہلال میں نظر آیا۔“

(نقد ابوالکلام، ص ۹۱۷)

مولانا آزاد کے سیاسی مخالفین کی طرف سے مولانا کی تفسیر کی عظمت کو کم کرنے کے لیے طرح طرح کی بے بنیاد باتیں کہی گئیں — یہ الزام بھی لگایا گیا کہ مولانا نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں بعض اہم آیتوں کی تفسیر جھوٹی دی — اور اس مفروضے پر مولانا کو ہندوؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کا طعنہ دیا گیا۔

اسی طرح وحدت دین کے اصولی مسئلے کو وحدتِ ادیان کی غلط تعبیر میں پیش کیا گیا اور مولانا پر اسلام کی صداقت کا ملہ کو چھپانے کا الزام لگایا گیا اور مولانا کو بدابنت فی الدین کا طعنہ دیا گیا۔

ان بے بنیاد متعصبانہ الزامات کی اس وقت مکمل تردید ہوئی جب صان ذہن اہل علم نے ترجمان القرآن کا بغور مطالعہ کیا — اس وقت یہ حقیقت سامنے آئی کہ مولانا آزاد کے سیاسی مخالفین نے مرحوم کی علمی عظمت کو کم کرنے کے لیے کیسے کیسے ہتھکنڈے اختیار کیے۔

ترجمان القرآن تفسیر و تائیل کے جس منفرد مقام و مرتبے پر قائم ہے اسے سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ قاری کے سامنے دوسری تفاسیر بھی موجود ہوں اور یہ تقابلی مطالعہ ہٹائے کہ مولانا نے متن قرآن کی ترجمانی اور تفسیری حواشی میں اپنے ادب جمیل کے پیرائے میں قرآن کریم کے گہرے لطائف و معارف کا کس نہکتہ سنجی کے ساتھ انکشاف کیا ہے۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر ترجمان القرآن کی خصوصیات سے آگاہ ہونے کے لیے اہل علم سے اپیل کی تھی کہ وہ دوسری تفاسیر کو سامنے رکھ کر ترجمان القرآن سے موازنہ کریں اور پوری قبیحہ سنجی کے ساتھ دیکھیں کہ ترجمان القرآن کیا کہہ رہا ہے اور اب ہمک علمائے تفسیر نے کیا لکھا ہے۔

اس کے بعد بڑی ناامیدی کے انداز میں لکھتے ہیں :

لیکن ظاہر ہے کہ ایسے اہل نظر کہاں سے آئیں؟ — اگر کوئی بوجھی تو اتنی زحمت کیوں برداشت کرنے لگا؟“

(ترجمان القرآن، جلد دوم، ص ۴)

اس ناچیز نے مولانا کی اُمید و آرزو کے مطابق اہل علم میں پہلی بار تقابلی مطالعے کے طور پر ترجمان القرآن پر غور کیا اور ترجمان القرآن کی علمی، تاریخی اور ادبی انفرادیت پر قرآنی بصیرت کے نام

سے ایک کتاب لکھی۔

مرحوم پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کو مولانا آزاد سے جو خصوصی تعلق تھا وہ اہل علم سے پوشیدہ نہیں۔ مرحوم نے اس نابیز کی کاوش کی تحقیق کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ ترجمان القرآن پر اس قسم کا تحقیقی کام مزید جاری رہے تو اچھا ہے۔ مگر اس راہ میں وسائل کی کمی آڑے آگئی۔

مولانا ندوی نے ترجمان القرآن کی علمی عظمت کے تعلق سے علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم کا حوالہ دیا ہے لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ ایک خاص مسلک کے عالم تھے اور ان کے دینی انکار پر توحید کا غلبہ تھا۔

مولانا آزاد کے انکار میں غلبہ توحید کے ساتھ تصون و احسان کا رنگ بھی موجود ہے اور قرآن کریم کے روحانی لطافت کی تشریح میں ترجمان القرآن کا رنگ امام العارنین شیخ ابن عربی کے رنگ سے مل جاتا ہے اور مولانا کے قلم پر محبت و روحانیت کی قلبی کیفیات اور والہانہ واردات طاری ہو جاتی ہیں۔

مولانا مرحوم عقیدت و محبت کی بے روح رمبوں پر سخت تنقید کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ مولانا کی تحریریں خشک مزاجی اور روکھے پھیکے رنگ سے محفوظ ہیں اور مولانا کا قلب سلیم لذت روحانی اور کیفیت باطنی کی سرشاری سے محروم نظر نہیں آتا۔ یہ جامعیت اور اعتدال مولانا کی وہ خصوصیت ہے جو موجودہ صدی کے علماء میں مولانا کو منفرد مقام پر رکھ کر دیتی ہے اور اسی ذہنی اور باطنی خصوصیت نے مولانا کے اندر سیاسی دور اندیشی کا جوہر پیدا کیا۔

ترجمان القرآن کی علمی اور ادبی خصوصیات کے تمام پہلوؤں کا اس مختصر تحریر میں اٹا کرنا ممکن نہیں البتہ بعض پہلوؤں پر اختصار کے ساتھ کچھ عرض کیا جا رہا ہے۔

ترجمان القرآن کی پہلی جلد سورہ فاتحہ کی معرکہ الآراء تفسیر ہے۔ اس حصے میں مولانا نے علوم توحید کا بے مثال ذخیرہ ترتیب دیا ہے۔

اس حصے کو دیکھ کر بعض کوتاہ فہم یہ اعتراض کرتے ہیں کہ مولانا کے دل میں نبوت محمدیؐ کی عظمت کے لیے وہ جگہ نہیں ہے جو ہونی چاہیے۔ مگر مولانا اپنی ہر تحریر میں اس کا لحاظ کرتے ہیں

کو جس موضوع پر گفتگو کی جائے اس میں دوسرے موضوع کی بات نہ پھیرنی جائے جیسا کہ دوسرے علماء کی واعظانہ تحریروں کا رنگ ہے لیکن ترجمان القرآن میں جہاں جہاں نبوت نبویؐ کی بحث ہے اس بحث میں مولانا نے نبوت محمدیؐ کی ضرورت و اہمیت پر پورے عقلی استدلال اور والہانہ عقیدت کے ساتھ کلام کیا ہے :

سہل ہے میر کا سمجھنا کیسا

ہر سخن اس کا اک مقام سے ہے

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی واجب الطاعات آخری نبوت، عہدیت کاملہ، حیات النبی اور مقام محمود کی عالمگیر عظمت پر مولانا آزاد کا کلام عقل و عقیدے کی طمانیت کے لیے بھرپور اثر رکھتا ہے۔ خاص طور پر مقام محمود کی تشریح میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے، اکبر الابدی کے اس شعر کو اس کا خلاصہ کہا جاسکتا ہے :

انہی کے رنگ سے رنگ گل ہستی کی زینت ہے

انہی کی بو سے عطر آگیں بنی آدم کی زینت ہے

حاضر کے علماء تفسیر میں مولانا ابوالاعلیٰ مصلیٰ مودودی نے مولانا آزاد کی اس تحقیق کو تسلیم کر کے اپنی تفسیر (تفہیم القرآن) میں مولانا کے والہانہ اور حقیقانہ کلام کا خلاصہ نقل کیا ہے۔

کیا اچھا ہوتا کہ مودودی صاحب جیسا صاحب علم انسان مولانا آزاد کے ساتھ سیاسی اختلاف رائے رکھنے کے باوجود ان کا والد سے کرمقیقی وسیع النظری کی مثال قائم کرتا۔

تمام متقدمین و متاخرین علماء (اہل توحید ہوں یا اہل تجت ہوں) مقام محمود کا عقلی آخرت کے مقام شفاعت کبریٰ سے قائم کرتے ہیں کیوں کہ ایک صحیح روایت میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام محمود کی تفسیر شفاعت کبریٰ سے کی ہے لیکن مولانا آزاد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اس خاص مرتبہ تلاش و تعریف کو عام رکھا ہے یعنی یہ تحمین و تعریف کا مقام اعلیٰ حضور کو دنیا میں بھی عطا کیا گیا اور آخرت میں بھی عطا کیا جائے گا۔

مولانا علیہ الرحمہ نے حدیث شفاعت کا انکار نہیں کیا بلکہ آخرت کی محمودیت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری منزل قرار دیا۔

مولانا آزاد کا مسلک احادیث کے بارے میں بہت محتاط تھا۔ سر سید احمد اور مولانا فراہی کی طرح مولانا آزاد انکار حدیث کی طرف مائل نہیں تھے۔

معجزات قرآنی کی تاویل میں بھی مولانا نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے جب کہ سر سید مرحوم اور مولانا فراہی اور ان کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی (تدبر قرآن) نے بلا ضرورت عقلی تاویلات کر کے علماء سلف کی راہ سے گریز کیا ہے۔

مولانا آزاد عقل و فکر کے امام تھے مگر مولانا نے سلف صالحین کے مسلک (عمل بالحدیث) کا پورا پورا احترام قائم رکھا ہے۔ اور جہاں جہاں اہل عقل (متکلمین) اور اہل حدیث (محدثین کرام) کے درمیان مقابلے کی نوبت آئی ہے مولانا نے محدثین کرام کی راہ کو ایمان سے زیادہ قریب کہا ہے۔

چنانچہ فقہی مسائل میں مولانا تقلید ائمہ کی پابندی کے قائل نہیں تھے بلکہ محدثین کے مسلک کو ترجیح دیتے تھے۔

آیات جہاد کی تفسیر

مولانا آزاد نے جنگ و جہاد کے قرآنی مقامات کی تشریح میں اسلام کی دعوت امن کا جس مؤثر پیرائے میں تعارف کرایا ہے وہ جذباتی طبع کی نظر میں بہت کمشکتا ہے، لیکن وہ اسلام کی بنیادی تعلیمات سے تعلق رکھنے والی ایک ایسی حقیقت ہے جسے اہل جذبات نے وقتی تحریکات سے بالاتر ہو کر سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔

مولانا سورہ توبہ آیات (۹۱-۹۲) کی تفسیر میں لکھتے ہیں،
 ”آیت ۹۱-۹۲ نے کیسے قطعی لفظوں میں قرآن کی دعوت امن کا اعلان کر دیا ہے؟۔ یہ آیت اُس وقت نازل ہوئی جب جنگ بد کے فیصلے نے مسلمانوں کی فتح مندی آشکارا کر دی تھی اور تمام جزیرہ عرب ان کی طاقت سے متاثر ہونے لگا تھا۔ تاہم حکم ہوا کہ جب بھی دشمن صلح و امن کی طرف ٹھکیں، چاہیے کہ تم بھی بلاتامل بھک جاؤ، اگر ان

کی نیت میں فتور ہوگا تو ہوا کرے، اس کی وجہ سے صلح و امن کے قیام میں ایک لمحے کے لیے بھی دیر نہیں کرنی چاہیے۔“

(جلد دوم ۶۸)

ترجمان القرآن جلد دوم کے صفحہ ۴۶ پر لکھتے ہیں :

”جہاں تک ایک انسان کا دوسرے انسان کے ساتھ معاملہ کرنے کا تعلق ہے قرآن کہتا ہے کہ اصل اس باب میں محبت و شفقت، ہمدردی و سلوک، تعاون و سازگاری ہے۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی دعائوں میں سب سے زیادہ اقراء اس حقیقت کا ہوتا تھا۔

اللہم اشہد ان الناس کلہم اخلاق

(الودود وسلم)

اے خدا! میں گواہی دیتا ہوں کہ تمام انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔“

علامہ اقبال مرحوم نے اہل جذبات کو اس شعر میں اسی حقیقت کی طرف متوجہ کیا ہے :

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا فلور

ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا فلور

احیاء اسلامی اور حکومت الہیہ کی تحریک سے تعلق رکھنے والے مولانا آزاد کے امن پسندانہ

اور انسانی اخوت اور وطن پروری کے تصورات کو کمزوری اور تحریک آزادی کے اثرات کا نتیجہ

قرار دیتے تھے لیکن آج تحریک اسلامی کی پچاس سالہ جدوجہد کی ناکامی اور پسپائی کے بعد اس

تحریک کے دانشوروں کو یہ تسلیم کرنا پڑا ہے کہ اس تحریک نے اسلام کو ایک سیاسی مذہب بنا کر

پیش کرنے میں اتنا غلو و افراط اختیار کیا کہ اسلام کی دعوتی اور ایمانی روح دب کر رہ گئی اور

اب اس تحریک والوں کے لیے پیچھے ہٹنے کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا کیونکہ جہاد پسندی، مسلم معاشرے

کی اخلاقی تربیت اور دعوتی اسپرٹ کے بغیر، حرب معانہ اور مذہبی خانہ جنگی کی صورت میں تبدیل

ہو گئی اور سیاسی اقتدار پر قبضہ کرنا جہاد اسلامی کا مقصد بن گیا، جس نے بڑے بڑے مذہبی ملکوں

کو مجبور کر دیا کہ وہ اس جہاد پسند طبقے کو طاقت سے کچل دیں۔
یہ نتیجہ تھا اس بے اعتدالی کا جو ان احیاء پسندوں کے نزدیک دینی حمیت اور اسلامی
غیرت بن گئی تھی۔

تاویل بڑھ کے افسربہ ہو گئی
کچھ بھی نہیں ہے شیخ ترے علم و فن سے دور

دعوتی تفسیر

شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ نے رجوع الی القرآن کی تحریک سے اپنی اصلاحی جدوجہد کا
آغاز کیا۔ کیوں کہ عہدِ راشدہ کے بعد سے حکومت اسلامی میں جاگیردار طبقوں کا غلبہ شروع ہو گیا
تھا اور ان اصحاب دولت و ثروت طبقوں نے قرآن کریم سے براہ راست تعلق ہدایت قائم کرنے کے
 بجائے احادیث و فقہ اور تصوف کو دینی رہنمائی کا ماخذ قرار دینے پر اکتفا کرنے کی کوشش شروع
کر دی تھی۔

کیوں کہ قرآن کریم نے مملکت پیراؤں سے دولت پرستی اور تمیض پسندی کی سخت ترین
مذمت کی ہے اور دولت کے قارونی نظریے کو قوموں کی ہلاکت کا سامان قرار دیا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے اپنی اصلاحی کتابوں میں دولت پرستی اور دولت کے ارتکاز اور
احکام کو امت کے زوال کا سبب قرار دیا ہے اور مغل حکمرانوں کی تمیض پرستی پر سخت نکتہ چینی کر کے
مسلمانوں کو مسلم حکومت کی بربادی سے خبردار کیا ہے۔

مولانا آزاد کی تفسیر ہویا ان کے اصلاحی مضامین ہوں سب میں شاہ ولی اللہ کی
اصلاحی روح اور شاہ محمد اسماعیل شہید کا جذبہ حریت کا فرمان نظر آتا ہے۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر کو ایک مقصدی تفسیر بنا کر پیش کیا ہے اور تفسیر کے دوسرے
اعتقادی اور علمی مباحث کے لیے تفسیر البیان کا حوالہ دیا ہے۔

جہوری نظام میں شخصیت کی اہمیت

اسلام ایک شروائی اور جدید اصطلاح میں ایک جہوری سیاست کا مذہب ہے اور جہوریت میں شخصیت پرستی کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے لیکن اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ اصول و مقاصد کے دائرے میں افراد کی اہمیت بھی ہر اجتماعی نظام میں اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہے۔

مولانا نے غزوہٴ احد کے بعد قرآنی تبصرہ آل عمران (۱۴۴) کی تشریح میں شخصیت پرستی کی نفی پر بڑی نوثر بحث کی اور اسلام کے جہوری مزاج و مذاق کی واضح تصویر پیش کی، مگر اسی کے ساتھ اپنے ایک مضمون میں دوسرے پہلو کے تعلق لکھا:

”قوموں میں جب زندگی آتی ہے تو ہزاروں افراد کے ذریعے نہیں بلکہ ہمیشہ سرشتیہ حیات ایک یا ایک سے زیادہ چند نفوس قلیلہ و مدیدہ ہی ہوتا ہے، اس عالم کی زندگی قوموں سے ہے مگر قوموں کی زندگی مرثیہ اشخاص کے دم سے وابستہ ہے۔“

(صبح آمید ۲۸۱)

ہندو مسلم تعلقات مذہب کی روشنی میں

مولانا آزاد کو اس بات کی بڑی فکر تھی کہ ہندوستان کے غیر مسلم باشندوں (ہندوؤں) کی مذہبی اور فقہی حیثیت کے بارے میں بڑی غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں اور یہ غلط فہمیاں ہندو مسلم تعلقات پر اثر انداز ہو رہی ہیں۔

چنانچہ مولانا نے مہاتما گاندھی کے مدبر مولانا شاہ مبین الدین احمد مرحوم کو اس پر توجہ دلائی کہ وہ مہاتما میں اس مسئلے کی وضاحت کریں۔

شاہ صاحب نے ۱۹۶۵ء کے مہاتما کی کئی قسطوں میں یہ مسئلہ صاف کیا اور یہ ثابت کیا کہ عرب فاتحین اور ان کے ہمراہ آنے والے علماء اسلام (عبری) ہندوستان کے ہندوؤں کو مشابہ

اہل کتاب قرار دیتے تھے اور ان کے ساتھ مذہبی آزادی اور سماجی تعلقات میں رواداری کی تسلیم دیتے تھے۔ البتہ ذبیحہ کی حلت اور ازدواجی تعلق قائم کرنے میں قرآنی اہل کتاب یہود و نصارا کے ساتھ ہندوؤں کو شامل نہیں کرتے تھے۔

مولانا آزاد اس اہم مسئلے پر خود قلم اٹھاتے مگر حکومتی دسے داریوں نے مولانا کو اس فرصت سے محروم کر رکھا تھا۔

علی معاہدے کا نظریہ

مولانا آزاد موجودہ بین الاقوامی دور کے تعاضلوں کو سمجھ رہے تھے اور اس دور میں اسلام کی افادیت کو تسلیم کرانے کی ضرورت کو محسوس کر رہے تھے، اور فقہ کی قدیم اصطلاحوں (حربی اور ذمی) دار الحرب اور دار السلام) کو اسلام کی عالمی اور عالمگیر ہدایت کے پیش نظر بے ضرورت سمجھتے تھے۔

چنانچہ یہ کام خلافت عالم نے مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے لیا، مولانا مرحوم قدیم علماء میں مذہبی یکجہتی اور قدامت پسندی میں مشہور تھے۔

یہی وہ عالم تھے جنہوں نے مولانا آزاد کے اس فعل پر تنقید کی تھی کہ مولانا نے ترجمان القرآن میں ذوالقرنین کی تصویر چھاپ دی تھی، اس پر مولانا تھانوی نے اعتراض کیا اور مولانا آزاد نے ان کے اعتراض کو تسلیم کر کے وہ تصویر ہٹا دی۔

مولانا تھانوی شریک تحریک آزادی سے اختلاف کرنے والوں میں سرفہرست تھے۔ مولانا سے اللہ تعالیٰ نے یہ اجتہاد کرایا کہ جن ملکوں یا جن مقامات میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سماجی لین دین اور معاملات میں اعتماد قائم ہے اور مسلم اور غیر مسلم لوگ آپسی اعتماد کے سبب امن و آرام سے رہتے ہیں تو یہ عملی صورت حال فقہی اصطلاح میں علی معاہدہ ہے اور مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ دوسرے مقامات پر ہونے والے حوادث کا اپنے پڑوسی غیر مسلموں سے بدلہ لینے کی کوشش نہ کریں، یہ معاہدہ شکنی ہوگی جو اسلام میں جائز نہیں۔

مولانا کے اس اجتہاد کی بنیاد قرآن کریم اور حدیث صحیح ہے، جس کی وضاحت مولانا کے خلیفہ ارشد مفتی اعظم پاکستان مولانا محمد شفیع صاحب نے مجلس حکیم الامت کتاب میں کی اور

وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

پھر میں نے بھی اس اجتہاد کی دلیل صحیح بخاری کی ایک حدیث بردایت مغیرہ ابن شعبہ میں پائی اور قسطلانی شرح بخاری میں اس کی تشریح نکل آئی، وہ حدیث قدسی یہ ہے: لا تنظروا الی ذنوب العباد کا مکمل امہ باب۔

لوگو! تم بندوں کے گناہوں کو اس طرح نہ دیکھو جیسے تم خود ان کے پروردگار ہو۔

مفتی صاحب نے اس کے بعد فارسی کا یہ شعر لکھا:

گناہ آئینہ عفو و رحمت است لے شیخ مبین بچشم حقارت گناہ گاراں را
اے شیخ! گناہ خدا کے عفو و کرم کا آئینہ ہے، اس کے گناہ نگاراں کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھا کر۔

(مجلس حکیم الامت، ص ۸۵، مطبوعہ کراچی)

مولانا آزاد کی رجائیت پسندی اور جذبہ اخوت انسانی آخر اس کے سوا کیا ہے؟

معاشی انصاف اور ترجمان القرآن

قرآن کریم میں سیاسی عدل اور معاشی انصاف کی جو تعلیمات موجود ہیں اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے جن تعلیمات پر عمل کر کے اسلامی حکومت کو ایک رفاہی حکومت اور ہر قسم کی اونچے نیچے سے اقتصادی فرق سے سماجی بے انصافی سے پاک صاف نظام حق کا نقشہ بنا کر پیش کیا تھا، مولانا آزاد نے متعلقہ آیات قرآنی کی تفسیر میں اس پر مکمل روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ سورہ توبہ آیت کنز (۹۰) کی تفسیر دیکھنے کے قابل ہے، جس میں مولانا نے معاشی انصاف پر مکمل بحث کی ہے۔

مولانا آزاد نے سورہ نمل (۱۱) کی تفسیر میں مفسرین کا وہ قول اختیار کیا جس سے قرآن کریم کے معاشی انصاف کے نظریے پر روشنی پڑتی ہے اور بعض علماء کو اس تشریح میں کیونرم کی تائید نظر آئی ہے، حالانکہ مولانا نے علماء سلف ہی کے ایک تاویلی قول پر آیت کی تفسیر کی ہے۔

ابوالکلام آزاد کا تصورِ دین

زبیر شاداب خاں

منفرد طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو اپنے ماضی کے علمی اور تہذیبی سرمائے کو دریافت کرنے اور مناسب ترتیب کے ساتھ اپنے عہد کے لوگوں کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ دوسرے وہ جو اس سرمائے کی محض دریافت و ترتیب پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اسے اپنے عہد کی ضروریات کے لیے استعمال بھی کرنا چاہتے ہیں۔ دونوں قسم کے منکر علیحدہ نوعیت کی اہمیت رکھتے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا تعلق دوسری قسم کے عالموں اور مفکرین سے ہے۔ مولوی عبدالرزاق بلخ آبادی کے اس سوال پر کہ ان کے مذہبی خیالات میں انقلاب کیونکر ہو گیا۔ مولانا آزاد نے جواب دیا:

”آپ کا یہ سوال میرے لیے سب سے زیادہ اہم ہے۔ میں پیدائشی طور پر

مسلمان ہوں، لیکن آپ یہ سن کر تعجب کریں گے کہ پیدائشی اور حساندانی

دورے میں مجھے جو مذہب ملا تھا اس پر قانع نہیں رہا اور جو نبی مجھ میں

اتنی طاقت پیدا ہوئی کہ کسی چیز کو اپنے سے الگ کر دوں، میں نے اسے

الگ کر دیا اور پھر ایک خالی دل و دماغ نے کہ طلب جستجو میں نکلا۔“^۱

آزاد کے اسلام کا روپ کیا تھا؟ اس کا اندازہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان کی ”طلب جستجو“

کے دور پر ایک نظر ڈالیں۔ مولانا آزاد کے بیان کے مطابق یہ دور چودہ سال کی عمر ۱۹۰۲ء سے بائیس

سال کی عمر ۱۹۱۰ء تک رہا۔۔۔ یعنی الہال کے آغاز سے پہلے تک۔^۲

مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ دو جستجو میں وہ تین سوالات پر غور کر رہے تھے :

(۱) کیا خدا کا کوئی وجود ہے ؟

(۲) اگر خدا ہے تو مذاہب میں اختلاف کیوں ہے حقیقت ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اگر مذاہب

ہریت اور امن کے لیے ہے تو پھر یہی مذاہب جھگڑوں اور خون ریزیوں کا سبب

کیوں ہیں ؟

(۳) خود کسی ایک مذہب کے ماننے والے بھی مختلف باہم مخالف گروہوں میں کیوں بٹے

ہوئے ہیں ؟ ایک کیوں حق پر ہے ، دوسرا کیوں نہیں ؟

یہاں یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس دور طلب جستجو ہی میں مولانا ادیان کے جواز اور ان کے تقابل کی اپنی مذہبی فکر کا نقطہ آغاز قرار دے چکے تھے اور یہ فیصلہ الہامی دور سے پہلے ہی کر چکے تھے۔ ان سوالوں کا جواب انھوں نے مختلف مذاہب کی مقدس کتابوں میں تلاش کیا۔ ان مذاہب کے عاملوں اور دانشوروں سے بھی بحثیں کیں۔ جدید فلسفے اور سائنسی نظریات سے واقفیت حاصل کی۔ دراصل مولانا آزاد ایک نہایت قدامت پرست ، پیر گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد اور بڑے بھائی دونوں عقائد کے معاملے میں انتہائی روایت پرست اور سخت گیر تھے۔ مولانا آزاد آزاد مزاج تھے اور انھوں نے ان پابندیوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور روایتی تقلید کے بجائے اپنے مطالعے اپنی فہم اور اپنے وجدان کے مطابق قرآن کو سمجھنے کی کوشش کی۔ کہتے ہیں ،

”در اصل میں خود اپنے باپ کا باغی تھا ، والد مرحوم بہت بڑے پیر تھے۔

جمود و تقلید پر مبنی مریضی اور متعلقہ رسوم و عوائد میں اس قدر متشدد تھے

کہ مونیسا بھر کے مسلمانوں کی تعداد مرثیہ ڈھائی عدد بتایا کرتے تھے۔ میرے

ذہن بدل کے لیے یہ ماحول ناقابل برداشت تھا اور حبیب والد سے ذہنی

کشم کش آخری حد تک پہنچ گئی تو میں نے جلا وطنی اختیار کر لی۔“

دور نے میں ملی ہوئی عقائد کی تعبیرات سے خود کو الگ کرنا شاید ذہنی اور جذباتی اذیت سے

گزرنا ہے۔ مولانا اس اذیت سے گزرے اور کامیاب گزرے۔ انھیں اسلام کا ایک جگہ فرماتے ہیں ،

”بلاشبہ یہ اسلام ہے۔ لیکن یہ اسلام نہیں ہے جو محض رسوم و تقلید

کا مجموعہ تھا اور مجھے پیدائشی درختے میں ملا تھا۔ میں اب اس لیے مسلمان نہیں ہوں کہ مجھے خاندانی طور پر ایسا ہی ہونا چاہیے بلکہ اس لیے ہوں کہ میں نے اپنی طلب و جستجو سے اس کا سراغ پایا ہے۔^۲

طلب و جستجو کے دور میں خود ہی کے بیان کے مطابق انھوں نے جو کچھ لکھا اس کے موضوعات چند یہ ہیں :

غزالی 'حقیقت مجربات' رسالہ اسلامی توحید اور مذہب عالم 'محمد عبدہ' قانون نشوونما اور قرآن 'القول الثابت' (موضوع مذہب اور عقل) 'اتحاد الخلف' (موضوع مذہب و عقل کے حدود) 'البرہان الموضوع اسلام' 'شک یقین' 'الدین المخلص' (اسلام) 'الحرب فی الاسلام' سیرۃ ابن تیمیہ 'جدید علم کلام کی ضرورت' العلوم الجدیدہ والا سلام وغیرہ۔^۳

یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس دور میں انھوں نے مذہب پر جو مضامین لکھنے کی نبردیں ہے وہ مضامین اسلام کی صداقت ثابت کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں 'سائنس یا فلسفے کی نہیں۔ بہر حال انہی بات تو واضح ہو کر سامنے آئی ہے کہ مولانا آزاد اپنے ابتدائی دور ہی میں تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہو گئے تھے۔ انھوں نے ملے کر لیا تھا کہ وہ خود مشاہدہ کریں گے تجربہ کریں گے اور اپنے نتائج خود اخذ کریں گے اور مولانا نے اس کا ثبوت دور طلب و جستجو کے مضامین 'الہلال' 'ابلاغ' 'مسئلہ خلافت' اسلام کا نظریہ جنگ' دعوت حق' قرآن کا قانون عروج و زوال اور ترجمان القرآن وغیرہ میں دیا۔ 'ہجرت وصال' میں شامل مضمون کے آغاز میں 'الہلال' کے متعلق لکھتے ہیں :

"الہلال بھی ایک دعوت ہے جس کے تمام اغراض و مقاصد اور اصول و فروغ کا نقطہ 'جدید صرف اس دین الہی کی دعوت کی تجدید اور اس کے اصول بنیادی' الامر بالمعروف والنہی عن المنکر کو زندہ کرنا ہے۔"^۴

اسی مضمون میں آگے چل کر مولانا کا ارشاد ہے :

"یہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے جس کو قرآن کریم "جہاد فی سبیل اللہ کے جامع و مانع لقب سے یاد کرتا ہے اور اس کو قیام

اسلام کا مقصد اصلی اور مسلمانوں کے تمام اعمال و عبادات کا مبداء
حقیقی قرار دیتا ہے۔^۷

مضامین ابوالکلام آزاد میں اس جہاد کی تشریح کچھ اس طرح دیکھنے کو ملتی ہے :
”مسلمانوں کا سرمایہ زندگی کا بھی فرض ہے، وہ دنیائے میں اس
لیے کھڑے کیے گئے ہیں کہ خیر کی طرف داعی ہوتے ہیں، نیکی کا حکم
دیتے ہیں اور بُرائی کو جہاں کہیں دیکھتے ہیں اپنے تئیں اس کا ذمہ دار
سمجھ کر روکتے ہیں۔“^۸

مولانا آزاد نے ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کا دینی، واضح اور مؤثر طریقہ تجویز کیا۔
اس طریقے کے الفاظ و معانی قرآنی آیتوں سے ماخوذ ہیں اور اس موضوع پر اسی عنوان سے لکھا ہوا
مولانا کا مضمون متعدد مجموعوں میں موجود ہے۔ مولانا کے اس خیال کے متعلق پروفیسر عبدالمعنی کا
کہنا ہے :

”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ فلسفہ اعتساب پر مبنی ہے جسے

اقبال نے ”اعتساب کائنات“ کہا ہے اور اسے مومن کا دین قرار

دیا ہے۔ یہ تصور مسلمانوں کی ایک تبلیغی ملت Missionary

Community ہونے کی دلیل ہے اور اپنے اسی تبلیغی کردار کی

بدولت امت مسلمہ دنیا کی قیادت کے منصب پر فائز کی گئی، قرآن سے

اسے ”امت وسط“ کا لقب دیا اور ”شہدار علی ان کس“ بتایا یعنی

کائنات میں مرد و مومن حیات کے توازن کا بنیادی عنصر اور عامل ہے۔^۹

الہلال کی مقبولیت بڑھی تو ایک صاحب نے مولانا آزاد کو خط لکھا کہ سیاسی مباحث مذہبی

تعلیم سے الگ ہونے چاہئیں۔ مولانا نے اس کے جواب میں لکھا :

”جناب اس بنیادی اصول کو چھڑ دیا جس پر ہم الہلال کی پوری

عمارت کھڑی کرنا چاہتے ہیں۔ آپ کہیں کہ عراب خوش نا نہیں تو ممکن

ہے کہ ہم بدل دیں، لیکن اگر آپ کی خواہش ہے کہ بنیاد کا پتھر بدل دیا

جائے تو معائنہ فرمائیے اس کی تعمیل سے مجبور ہیں۔ انسانی اعمال کی خواہ کوئی شاخ ہو، تو اسے مذہب کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ہمارے پاس اگر کچھ ہے تو قرآن ہی ہے، اس کے سوا ہم اور کچھ نہیں جانتے۔ ساری دنیا کی طرف سے ہماری آنکھیں بند ہیں اور تمام آوازوں سے کان بہرے ہیں۔ اگر دیکھنے کے لیے روشنی کی ضرورت ہے تو یقین کیجیے کہ ہمارے پاس تو سراج منیر کی بجائی ہوئی ایک ہی روشنی ہے، اس سے ہٹا دیجیے گا تو بالکل اندھے ہو جائیں گے۔“

قرآن خود کہتا ہے :

کتاب انزلنا الیک لتخرج الناس من الظلمات

الی النور (۱-۱۴)

(قرآن ایک کتاب ہے جو تم پر نازل کی گئی ہے اس لیے کہ انسان کو تاریکی سے نکالے اور روشنی میں لائے)

قرآن کے علاوہ کسی اور تعلیم گاہ سے حاصل کیے گئے خیال کو مولانا کفر مرتع مانتے تھے اور انکس نظر کرتے تھے کہ ہندوستانی مسلمان قرآن اور اسلام کی اصل عظمت سے آگاہ نہیں ہیں۔

ماقدس و اللہ حق قدس

پھر اسی خیال کو ایک مضمون میں تفصیل کے ساتھ کچھ یوں واضح کیا :

”ہم نے تو اپنے پولیٹیکل خیالات بھی مذہب ہی سے یکجہ ہیں وہ مذہبی رنگ ہی میں نہیں بلکہ مذہب کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اسلام انسان کے لیے ایک جامع اور اکل قانون لے کر آیا اور انسانی اعمال کا کوئی منافقہ ایسا نہیں جس کے لیے وہ حکم نہ ہو، وہ اپنی توحید کی تعلیم میں نہایت غور ہے اور کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کی چوکھٹ پر بھٹکنے والے کسی دوسرے دروازے کے سائل بنیں، مسلمانوں کی اخلاقی زندگی ہو یا علمی، سیاسی ہو یا معاشرتی، دینی ہو یا دنیاوی، حاکم نہ ہو

حکوانہ 'وہ زندگی کے لیے ایک اکل ترین قانون اپنے اندر رکھتا ہے۔'

مولانا کے اس خیال کی حدت کا اندازہ اسلام کی مالگیر حیثیت سے لگایا جاسکتا ہے۔ وہ خدا کی آواز اور اس کی تعلیم گاہ خدا کا حلقہ درس ہے جس نے خدا کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ دیا وہ پھر کسی انسانی دستگیری کا محتاج نہیں، یہی وجہ ہے کہ قرآن نے ہر جگہ اپنے تئیں 'امام مبین'، 'حق الیقین'، 'نور و کتاب مبین'، 'قیامنا کل شیء'، 'بصائر الناس'، 'ہادی و اہدی الی السبیل'، 'جاسع اضرب و اثال'، 'بلاغ الناس'، 'ہادی مجرب' اور اسی طرح کے ناموں سے یاد کیا ہے۔ اکثر موقوفوں پر کہا کہ وہ ایک روشنی ہے۔ روشنی جب نکلتی ہے تو ہر طرح کی تاریکی دور ہو جاتی ہے، 'خواہ مذہبی گمراہیوں کی ہو'، 'خواہ سیاسی'۔ قرآن نے خود اپنی زبان سے اپنی نسبت ایسا دعویٰ کیا ہے :

"قد جاءكم من الله نور و کتاب مبین ۝ یھدی بہ اللہ
من اتبع رضوانہ سبیل السلام و ینخرجھم من الظلمات
الی النور ۝ یا ذنہ و لیھدیھم الی صراط مستقیم (۱۵:۵)

اس آیت میں قرآن کو سبیل اسلام کے لیے ہادی بتلایا کہ وہ سلامتی کی تمام راہوں کی طرف راہنمائی کرتا ہے اور اگر آپ کے سامنے پولیٹیکل اعمال کی بھی کوئی راہ ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی سلامتی آپ کو قرآن سے نہ ملے۔ پھر کہا کہ وہ انسان کو تمام گمراہیوں کی تاریکی سے نکال کر ہدایت کی روشنی میں لاتی ہے اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہماری پولیٹیکل گمراہیاں صرف اس لیے ہیں کہ ہم نے قرآن کے دست رہنما کو اپنا ہاتھ سپرد نہیں کیا، ورنہ تاریکی کی جگہ آج ہمارے چاروں طرف روشنی ہوتی۔ آخر میں کہہ دیا کہ وہ 'صراط مستقیم' پر لے جانے والی ہے اور صراط مستقیم کی اصطلاح قرآن کی زبان میں ایسی جامع ہے کہ ساری دنیا اسی کے اندر گئیے۔

اسی طرح سورہ یوسف کے آخری رکوع میں فرمایا :

ماکان حدیثاً یفتتریٰ و لکن تصدیق اللہی مبین ۝ ید مہ
و تفصیل کل شیء و ھدی و مرسمۃ لقوم یومنون ط (۱۲: ۱۱۱)

اقرآن کوئی بے بنیاد بات نہیں ہے بلکہ جو صدائیں اس سے پہلے
کی موجود ہیں ان کی تصدیق کرتا ہے اور اس میں ارباب ایمان کے لیے

ہر چیز کا تفصیلی بیان اور ہدایت و رحمت ہے۔)

اس آیت اور اس طرح کی دیگر آیات کا دعویٰ بالکل صاف ہے کہ وہ ہر طرح کی تعلیمات کے لیے اپنے تئیں ایک کامل معلم ظاہر کرتا ہے۔ پھر اس کی تعلیم صاف اور غیر پیچیدہ ہے، شرط یہ ہے کہ اسی پر متبر اور تفکر کیا جائے قرآن خود فرماتا ہے:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ كِتَابَ هَذَا لَعَلَّيْكُمْ يَتَّقُونَ

لہ عوجاہ ط (۱۰:۱۸)

اتمام تعریفیں اس خدا کے لیے ہیں جس نے اپنے بندے پر قرآن اتارا

اور اس میں کسی طرح کی پیچیدگی نہ رکھی۔

بھریہ کیسے ممکن ہے کہ اس کے پروردہ اپنی زندگی کے ایک ضروری شعبے یعنی سیاست بلکہ سیاسی اعمال کے لیے دوسروں کے دروازوں کے سائل بنیں۔ حالانکہ خود قرآن ان کے پاس ایک حکم اور ایک امام مبین ہے۔

وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ (۱۳:۶)

(اور ہر شے کو ہم نے کتاب واضح (قرآن) میں جمع کر دیا ہے۔)

دوسری جگہ اس کو تمام امور کے لیے قول فیصل بیان کیا:

أَنَّهُ لَقَوْلِ فَيُصَلِّ وَ مَا هُوَ إِلَّا نَزْلٌ (۱۳:۸۴)

اے ملک یہ قرآن ایک قول فیصل ہے تمام اختلافات و اعمال کے

لیے اور کوئی بے معنی و فضول بات نہیں۔

مسلمانوں کی ساری مصیبتیں صرف غفلت کا نتیجہ ہیں کہ انھوں نے اس قطعی تعلیم گاہ کو بھڑکایا اور سمجھنے لگے کہ صرف روزہ و نماز کے مسائل کے لیے اس کی طرف نظر اٹھانے کی ضرورت ہے ورنہ اپنے تعلیمی تمدنی اور سیاسی اعمال سے اسے کیا سروکار؟ مولانا ابوالکلام کے اعراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ہم بالاختصار عرض کر دیتے ہیں کہ ابوالکلام کا مقصد اصلی اس کے سوا کچھ

نہیں کہ وہ مسلمانوں کو ان کے تمام اعمال و معتقدات میں صرف کتاب اللہ

اور سنت رسول پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے اور خواہ تعلیمی مسائل ہوں
خواہ تمدنی 'خواہ سیاسی ہوں خواہ اور۔'

انھوں نے قرآن کریم ہی کی روشنی میں اہللال میں مسلسل مذہبی مضامین لکھے اور مسلمانوں کو
انتہائی موثر اور دلچسپ انداز میں تلقین کی کر نیکی کے سامنے جس قدر عاجز ہوا اتنا ہی بدی کے آگے
مغرور و منت ہو۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ خدا نے جہاں امر بالمعروف کا ذکر کیا ہے وہاں ساتھ ہی ایمان
بائتھ کا بھی نام لیا ہے :

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اَخْرَجْتُ لِلنَّاسِ تَاْعَدُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ
تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُوْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ۔

(تم تمام اُمتوں میں بہتر اُمت ہو کہ نیک کاموں کا حکم دیتے ہو اور بُرائی
سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔)

یہ اس لیے کہ امر بالمعروف کا فرض بغیر کامل ایمان بائتھ کے ادا نہیں ہو سکتا، ایک انسان جو ہوائے نفس
میں گرفتِ رد و ہم و دنیا رکھتا ہے۔ لذتِ نفس اور پیشِ دُنیوی کو اپنا قبلہ بناتا ہے اور دُنیوی روم
و عزت کو اپنا معمول سمجھتا ہے، ممکن نہیں کہ اپنے اندر نیکی کے حکم اور بدی کی روک کی طاقت پائے، وہ
شرک ہے، گو زبان سے دعویٰ ایمان کرتا ہو مگر ایمان کی حلاوت کبھی اس کو چکھنا بھی نصیب نہیں ہوتی۔

وَمَا يَدْعُوْنَ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَّهُمْ مُشْرِكُوْنَ ۝۱۲

اُن میں اکثر ایسے ہیں جو ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں مگر فی الحقیقت
مبتلائے شرک ہیں۔)

اسی طرح مولانا نے مسلمانوں کو ان کی غفلت و رفعت اور بلندی و امتیاز کا اندازہ قرآن
کی روشنی میں کرایا۔ اہللال کے صفات قرآن کریم کے زوہد خیالات سے بھرے پڑے ہیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا

(مسلمانو! اگر تم خدا سے ڈرتے رہے اور اس کے احکام سے سرزنی

نہیں کی تو وہ تمام عالم میں تمھارے لیے ایک امتیاز پیدا کر دے گا۔)

اور اب ماتم ہے تو اسی قرآن کی اس پیشین گوئی کے ظہور کا :

اور جس نے ہمارے ذکر سے روگردانی کی اس کی زندگی دنیا میں تنگ
ہو جائے گی۔

انسانی قلوب کی حیات و موات اور قوموں کی اصلاحی زندگی اور موت کا بھی یہی حال ہے۔
یورسیاں جب حدود پر پہنچ جاتی ہیں اور انسانی سعی، امید کی کوئی راہ اپنے سامنے نہیں دیکھتی
تو وہ خدا جو انسانوں کی جسمانی زندگی کے لیے اپنے آسان کو حکم دیتا ہے کہ بارانِ رحمت کا دروازہ کھول
دے۔ ضروری ہے کہ انسان کی قلبی زندگی کے لیے بھی اپنے ملائکہ رحمت کو بھیج دے تاکہ پیغامِ امید
سے مُردہ دلوں میں زندگی کی حرکت پیدا کر دیں۔ مولانا آزاد نے اپنے مذہبی خیالات سیاسی، سماجی،
اصلاحی غرض کہ زندگی کے ہر شعبے میں ایک بے مثل نگینے کی مانند جڑ دیے ہیں۔ "القطاس المستقیم"، "الجهاد
فی الاسلام"، "معجزہ و خوارق"، "لا تلوثوا بیدیکم الی الملکم"، "کشف صفائی سے قرآن کا مدعا کیا ہے؟"
"مسجد اسلامیہ اور خطباتِ سیاسیہ"، "فاتحہ البلاغ" اور اسی قسم کے ان گنت مضامین و کتب اسلام
بالخصوص قرآن کے زین خیالات سے مزین ہیں جن میں ماضی کی روداد بھی ہے۔ حال کا پس منظر بھی
اور مستقبل کا مناسب انتخاب بھی۔ ہر چند کہ مولانا نے اپنے تمام خیالات کا اظہار قرآن و احادیث کی
روشنی میں، دین کی حدود میں رہ کر کیا ہے لیکن ان میں زندگی کا ہر شعبہ، ہر مسئلہ، ہر عمل، ہر علم گویا کہ
دنیا کی تمام فکریں جدید سے جدید تر پیرائے میں دیکھنے کو ملتے ہیں۔ "القطاس المستقیم" کے دوسرے نمبر
کے آخر میں لکھا ہے کہ اگر مسلمان اپنی پولیٹیکل جدوجہد کو ایک مذہبی حکم سمجھ کر اختیار کریں تو اسلام
کے خوارق سے بعید نہیں کہ وہ ان کو ان موافقہ راہ سے بالکل محفوظ کر دے اور اس امن و سکون کے
ساتھ راہ سے گزر جائیں کہ سیاسی جدوجہد کے کلیات میں ان کا وجود ایک مثالِ مستثنیٰ ہو۔ اسی
طرح "الجهاد فی الاسلام" کے عنوان سے چھ نمبروں میں ایک مضمون لکھا جو انگریزوں کے حملات
مسلمانوں کو ابھارنے کے لیے لکھا گیا تھا اور قرآنی آیتوں سے ثابت کیا کہ اسلام اور جہاد ایک
ہی حقیقت کے دو نام ہیں اور ایک ہی معنی کے دو مترادف الفاظ ہیں۔ اسلام کے معنی جہاد ہیں اور
جہاد کے معنی اسلام۔ پس کوئی ہستی مسلم نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ مجاہد نہ ہو اور کوئی مجاہد ہو نہیں
سکتا جب تک کہ وہ مسلم نہ ہو۔ اسلام کی لذت اس بدبخت کے لیے حرام ہے جس کا ذوق ایمانی لذتِ

جہاد سے محروم ہوگا۔ ایک مضمون ”البصائر“ مسلمانوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لیے لکھا جس کے نیچے یہ کیت لکھی:

هٰذِهِ ابصائر للناس وهدى ورحمة لعموم البقاع (۱۹: ۴۵)

اس میں قرآنی آیتوں کے حوالے دے کر آخر میں لکھا کہ اگر سمجھنا چاہتے ہو تو ایک ہی ہاتھ ہے جو تمہیں سنبھال رہا ہے، محض انجمن کا قائم کرنا، ممبری کے نام سے ایک گروہ جس کر لینا اور صرت روپیہ کی کسی بڑی مقدار کی فراہمی پر بھروسہ کر لینا غفلت کے بعد دوسری غفلت ہے جو تمہیں بہتر مضامین پر ڈال دے گی اور آخری وقت عمل ہاتھ سے نکل جائے گا۔ ایک ہی وسیلہ فوز و نفع، اس دنیا میں تبدیلی چاہنے والو یہ ہے کہ اپنے اندر تبدیلی پیدا کرو اور احکام الہی کے اعتقاد و عمل کا عہدہ اٹھ کر کے اٹھ کھڑے ہو، توبہ کرو، توبہ کرو کہ تمہارے تمام دکھ کی دوا صرت توبہ ہی ہے، خدا کے آگے جھکو اور اس کو پیار کرو....!

۱۹۱۳ء کے وسط سے اہللال کے دائرہ تحریر میں ہندوستان کے مشہور و معدود اہلِ مسلم شامل ہو گئے اور اہللال ہی کے خاص اسلوب میں مضامین لکھنے لگے لیکن ان کے نام مضامین کے ساتھ نہ ہوتے، اس لیے اہللال کے ان پرچوں سے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کون سا مضمون کس کا ہے۔ پھر بھی مولانا آزاد کا خاص طرزِ تحریر اور اندازِ نگارش سے ان کے مضامین کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ ایک مضمون لا تلتقوا بایديکم انی الملتصکہ کے عنوان سے ہے جس میں قرآنی آیتوں اور ان کی تفسیر سے یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں میں اسلام کی بوقی ہے تو خدا ان کی مدد کرے گا۔ یہ افراد فرشتوں کی صورت میں بھی نازل ہو سکتے ہیں خواہ یہ فرشتے عام مفسرین کی رائے کے مطابق کچھ کچھ کے فرشتے ہوں یا مشہور مفسر ابو جبرام کے انکار کو تسلیم کرتے ہوئے ان کو روحانی تسلی و اطمینان قلب کا مترادف سمجھا جائے۔ ان کا ایک مضمون مسجدِ اسلامیہ اور خطباتِ پیامیہ کے عنوان سے ہے جو انجمنِ اسلامیہ لاہور کے ایک ریزولوشن (Resolution) کے سلسلے میں لکھا گیا ہے۔ یہ مضمون اہللال کی پانچ اشاعتوں میں شائع ہوا۔ اس میں اسلام میں مساجد کی دینی حقیقت پر بڑا عالمانہ اور نہایت بصیرت افروز تبصروہ ہے۔

اہللال کی اور اشاعتوں اور اسی طرح ابلاغ میں ان کے مذہبی مضامین شائع ہوئے

جن کو پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کی آیتوں کے ذریعے شعلے چمکا سکتے تھے۔ دراصل مولانا کو قوت تحریر دہی طور پر حاصل تھی، اس لیے قرآنی آیتوں کو اپنے قلم نے ایمانی حرارت کی چنگاریاں بھی بنا سکے تھے۔ پھر ضرورت ہوئی تو انہی آیتوں سے اپنے خیالات کے جامد کی چاندنی کی ٹھنڈک بھی پہنچا سکتے تھے۔ اُن کی تحریر کا یہ اعجاز تھا کہ وہ صلوٰۃ، صوم اور حج پر مضامین لکھتے تو انہی قرآنی آیتوں کا ذکر کرتے جن کا دوسرے علماء برابر استعمال کرتے رہے ہیں لیکن اُن کا امتیاز یہ ہے کہ انہی آیتوں کو اپنی تحریروں میں اس خوش سلیقگی سے بجا دیتے کہ معلوم ہوتا کہ ابھی ابھی یہ آیتیں اُن کے ہی مضمون کے لیے نازل ہوئی ہیں اور یہ صدائے ربّانی بن کر گونج رہی ہیں۔ وہ جس مسئلے پر لکھتے خواہ جنوبی افریقہ کا بحاط ہو، بلقان اور وسط ابلس کی جنگ کی تفصیل ہو، آئر لینڈ کے قوم رول کا مسئلہ ہو، اہللال کے شذرات ہوں یا اس کا مقالہ اقتصاد ہو، اس کے انکار و حوادث ہوں، اس کے نکات ہوں، اس کا مذاکرہ علیہ ہو، اس کے دقائق و حقائق ہوں، اس کے شئون داخلہ یا المراسلات و المناظر ہوں، خوشنہ خانیہ یا عبر و بصائر ہوں، یا سیاسی مضامین ہی کیوں نہ ہوں، ان میں قرآنی کاجنستان اور سنبلستان آباد کر دیتے۔ کبھی تو قرآنی آیتوں کی شرفی ہی قائم کر دیتے، کبھی قرآنی الفاظ ہی کو عنوان بنادیتے، کبھی مضمون کے شروع میں قرآن کی کوئی لمبی سورت نقل کر کے ناظرین کے ذہن کو آمادہ کرتے کہ جو کچھ وہ لکھیں گے اس کو صحیح اس لیے مان لیا جائے کہ وہ سب قرآنی احکام کے مطابق ہیں، ان کی بڑی آواز تھی کہ وہ ”حزب اللہ“ قائم کریں۔ اس لیے ”الدراہم والدواہم“ کے عنوان سے کئی قسطوں میں ایک مضمون لکھا جس میں وہ لکھتے ہیں :

”میں کہتا ہوں اور فرقہ تا اقدم ایک صدائے ربّانی بن کر کہتا ہوں
 مگر ایک ہی تحریک حق و صداقت جو مسلمانوں کو اُن کی حیات
 انفرادی و ملی کی ہر شاخ میں مسلمان بننے کی دعوت دے اور اپنی
 اس آواز کو ان کے تمام منہار و کبار، رجال و امثال، اعلیٰ و ادنیٰ،
 شہری و دیہاتی، عوام و خواص غرض کہ ہر فرد ملت کے دل و جگر میں
 اتار دے کہ اسے وہ لوگو کو امیان اور اسلام کے مدعی ہو، صرف
 دعویٰ کافی نہیں، اگر زندگی چاہتے ہو تو اسلام میں پورے پورے

آباد اور شیطان کے قدم بہ قدم نہ چلو وہ انسانی ہدایت اور ارتقاء
وہ عروج کا ایک بالکل گھلا دشمن ہے۔" (۲: ۳۶) ۱۶

پھر "الات حزب اللہ ہم الغالبون" کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس کی ابتدا انھوں
نے قرآنی آیتوں سے کی اور اس کو سمجھانے کے لیے اس کا ترجمہ اس طرح کیا :

"اے مسلمانو! تمہارا دوست اللہ ہے، اس کا رسول اور وہ لوگ
جو اللہ اور رسول پر ایمان لا چکے ہیں جو صلوٰۃ الہی کو دنیا میں قائم
کرتے، اس کی راہ میں اپنے مال کو صرت کرتے اور سب سے زیادہ
یہ کہ ہر وقت اللہ اور اس کے رسولوں کے آگے جھکے رہتے ہیں۔ پس جو
شخص اللہ، اللہ کے رسول اور صاحبانِ ایمان کا ساتھی ہو کر رہے گا تو
یقین کرو کہ وہ حزب اللہ میں ہے اور حزب الشیاطین کے مقابلے
میں حزب اللہ کا بول بالا ہونے والا ہے۔" ۱۷

مولانا کی آواز تھی کہ وہ حزب اللہ بنا کر اس میں ایسے لوگوں کو شامل کریں جو ہر جگہ پہنچ
کر قرآن کریم کا درس دیں، حدیث نبویؐ کی تعلیمات بیان کریں، عام دینی مسائل سے لوگوں کو باخبر
کریں، تعلیم یافتہ طبقے کے مذہبی شکوک اور غلط خیالات کی اصلاح کریں۔ عام مجلسوں، انجمنوں
اور مسجدوں میں ایک واعظ کی طرح جائیں، ذکر، میلاد کی مجلسوں میں مولود پڑھیں اور موقع پر لوگوں کو
اللہ کی طرف بلائیں۔ مساجد کی جماعت و جمعہ کا صحیح و شرعی انتظام کرنا اور اسلام سے ہر طرح کے
فوائد و نتائج حاصل کرنا ان کا بہت بڑا کام ہو گا۔ یاد رہے کہ ہندوستان کی مذہبی اور تہذیبی
حکمشیر نے مولانا آزاد کو مائل کیا کہ وہ مسلم اور غیر مسلم دونوں کے امتیازات سے بالاتر ہو کر انسانی
سطح پر قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کریں۔ لہذا ان کی فکر نے ایک نیا راستہ اختیار کیا اور
'تبدیلی' کے تصور کے تحت وہ فکر اسلامی میں تاسیس نہیں بلکہ تجدید چاہتے ہیں۔ یعنی صحیح اسلامی اصول
(جو موجود ہیں) دوبارہ اختیار کیے جائیں اور الہلال بن کیے گئے اس تجزیے میں وہ مجوزہ حزب اللہ
کا مقصد بھی یہی قرار دیتے ہیں۔ تاسیس اور تجدید کے امتیاز کی مزید وضاحت ہو گی جب ہم مولانا
آزاد کے 'وحدتِ دین' کے تصور کو سمجھنے کی کوشش کریں کیونکہ مولانا کے تمام تصورات میں غالباً

’وحدتِ دین‘ سب سے نزاعی تصور ہے۔

ہر چند کہ آزاد نے ’وحدتِ دین‘ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ’وحدتِ ادیان‘ کی نہیں۔ اس بات کی وضاحت اس لیے ضروری ہے کیونکہ عام طور پر ان دونوں اصطلاحوں کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ دونوں اصطلاحوں سے برآمد نتائج ایک دوسرے سے نہ صرف مختلف ہیں بلکہ باہم متضاد بھی ہیں۔ ’وحدتِ دین‘ کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ تمام مذاہب اپنا علیحدہ وجود رکھتے ہیں اس کے باوجود سب کا بنیادی پیغام ایک ہی ہے ’وحدتِ ادیان‘ سے مراد تمام مذاہب کا ایک ہونا ہے اس تصور سے انھوں نے تفسیر سورہ فاتحہ میں ’الہدیٰ‘ کے عنوان کے تحت بحث کی ہے۔ اس موقف کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) ہر مذہب ہی نظام کے دو حصے ہیں۔ دین اور شرع (یہاں مولانا اصطلاح ’مذہب‘ اور دو معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔)

(۲) دین ہر عہد میں ایک رہتا ہے جب کہ شرع زمان و مکان کے تغیر کے ساتھ بدلتی جاتی ہے۔ یہاں مولانا حضرت شاہ ولی اللہ کے نظریے سے متاثر ہیں۔

(۳) دین کی ہدایت عالمگیر ہے اور ایک ہی ہے۔ تمام مذاہب نے اسی دین کی تعلیم دی ہے۔ دین دو عقائد پر مبنی ہے۔ توحید اور عمل صالح۔

(۴) خدا نے ہر جگہ، ہر کردہ انسانی میں اپنے رسول بھیجے۔ ان سب نے ہی ’دین‘ لوگوں تک پہنچایا یعنی یہ کہ نوعِ انسانی کے لیے دین الہی ایک ہی ہے، البتہ پیروان مذاہب نے دین کی وحدت اور عالمگیر حقیقت کو ضائع کر کے بہت سے متضاد مخالف جتنے بنائے ہیں۔

(۵) چونکہ تمام مذاہب کا دین ایک ہی ہے اور تمام مذاہب کے پیرو پجائی سے منحرف ہو گئے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ سب کو ان کی گم شدہ پجائی پر از سر نو جمع کیا جائے۔

(۶) قرآن کسی ’نئی مذہبی گردہ بندی‘ کی دعوت نہیں دیتا بلکہ چاہتا ہے کہ تمام مذہبی گردہ بندیوں کی جنگ و نزاع سے دنیا کو نجات دلائے.... اور سب کو اسی ایک

راہ پر جمع کرنے جو سب کی مشترک اور متفقہ راہ ہے۔ جہاں تک اختلاف مذاہب کا
 مسئلہ ہے یہ ماحول کے سبب قدرتاً ایک دوسرے سے ظاہر میں مختلف ہوتے کیسے
 ہیں جو اصل میں کبھی ایک دوسرے سے الگ نہ ہوئے اور ایک تعلیم پر متفق رہے
 یعنی "ان عند اللہ" جی ویسے کہ فاعبدوا - ھذا صراط مستقیم۔
 اصل اسلام بھی صرف یہی ہے کہ سچائی جہاں اور جس شکل میں آئی ہو اسے تسلیم کرو خدا کی
 فرماں برداری اور نیک کام کرو۔ یہ خدا پرستی بھی کچھ خدا کے فائدے کے لیے نہیں۔ اسے اور اس کی
 صفات کو ماننے میں تم خود اپنے آپ کو بلند تر کرتے رہتے ہو، "تخلقوا باخلاق اللہ" کا فلسفہ بھی
 یہی ہے اور یہ امر تم مرنے کے بعد ہمیشہ کے لیے ختم نہیں ہو جاتے، یہ بھی تمہاری شخصیت کی پاسبانی
 اور تمہاری عظمت کی امانت کا ایک عقیدہ ہے جس سے تم محض کھلونے کی حیثیت سے بڑھ کے ایک
 فعال شخصیت اور دنیا کے ارتقا میں ایک عامل عنصر بن جاتے ہو۔ اس دنیا کا پیدا کرنے والا جو تمہارا
 اور ساری کائنات کا رب ہے اس کے وجود کے لیے خود اس کو ربوبیت اور اس ربوبیت کے ساتھ
 ملی ہوئی اس کی رحمت بے پایاں سب سے بڑی بڑمان ہے، دعویٰ بھی اور ثبوت بھی! قرآن کریم نے
 بار بار اور واضح طور پر فرمایا ہے:

وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (۹:۱۳)

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ (۲۸:۱۰)

وَمَا لَنَا مَعِذِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (۱۶:۱۴)

وَمَا كَانَ رَبِّكَ مُهْلِكَ الْقُرْآنَ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي الْهَادِ

رَسُولًا (۵۹:۲۸)

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُلْطَانًا مِّن تَبْلُوكَ مِّن تَعْصُنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ

مَن لَّمْ تَقْصُصْ عَلَيْهِ (۴۸:۲۰)

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا

الطَّاغُوتَ (۲۸:۱۶)

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ مِّن تَبْلُوكَ مِّن رَسُولٍ إِلَّا نُوْحِي إِلَيْهِ أَنِ

لا الہ الا انّا عابدون

قرآن کہتا ہے کہ خدا کے جتنے پیغامبر پیدا ہوئے خواہ وہ کسی زمانے اور گوشے میں ہوئے ہوں، سب کی راہ ایک ہی تھی اور سب خدا کے ایک ہی عالمگیر قانونِ سعادت کی تعلیم دینے والے تھے۔ یہ عالمگیر قانونِ سعادت کیا ہے؟ ایمان و عملِ صالح کا قانون؛ یعنی ایک پروردگارِ عالم کی پرستش کرنی اور نیک عمل کی زندگی بسر کرنی، اس کے علاوہ اس کے خلاف جو کچھ بھی دین کے نام سے کہا جاتا ہے دینِ حقیقی کی تعلیم نہیں ہے۔ اس نقطہ نظر کے بارے میں ایک بحث یہ پیدا ہوئی کہ مولانا آزاد نجات کے لیے ایمان باللہ اور ایمان بالآخرت کو کافی سمجھتے ہیں۔ اصل دینِ توحید ہے اور دوسرے عقائد مثلاً ایمان بالرسول ضروری نہیں۔ مولانا کے متعلق یہ خیال دور اندیشی کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ آزاد نے کہا ہے :

”ایمان باللہ میں، قرآن مجید کے مطابق، ایمان بالکتاب و بالملائکہ و

بالیوم الآخر بھی داخل ہیں۔ اس لیے اس میں حرم تفریق بین الرسل

کا عقیدہ بھی شامل ہے۔“^{۱۹}

الہلال میں مولانا آزاد نے ایک عالم کی حیثیت سے جو عمل بالاسلام والقرآن کا تصور چھوٹکا تھا اس سے بے شمار شکلیں، مذہبین، متفرقین، ملحدین اور مادیکن اعمال والا حکام، رائج مومن، صادق الاعمال مسلم اور مجاہد فی سبیل اللہ اور مخلص ہو گئے۔ مولانا نے الہلال کے کاموں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ الہلال بحیثیت داعی الی الحق ہونے کے اس لیے آیا تھا کہ سنتِ مقدمہ اور تربیتِ اسلامیہ کا احیاء کرے اور اسلام کی تعلیمات حقہ کو ان کی اصلی وسعت اور محیطِ کل صورت میں پیش کر دے۔ نیز بتلائے کہ تعلیم الہی محض چند احکام و ضوابطات ہی سے عبارت نہیں ہے بلکہ وہ ایک نظامِ اجتماعی و مذہبی و عالمی کا نام ہے جو انسانوں کی فلاح و نجات کے لیے سننِ الہیہ کے ماتحت ہر قسم کی اعلیٰ ترین ہدایت اپنے اندر رکھتی ہے اور اس نے مقامِ انسانیت کو اس قدر اعلیٰ و ارفع کر دیا ہے کہ دنیا کی کوئی دوسری الہامی و حکمی تعلیم اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی۔ وہ اصلاحِ عالم اور نظامِ کائنات کا ایک قانون جو تمام مخلوقات و موجودات پر حاوی ہے، کلام اللہ یعنی قرآن مجید ہے۔ قرآن کریم کی حیثیت ایک محکم ضابطہٗ اخلاق اور ایک جامع دستورِ معاشرت و تمدن کی ہے۔ اس میں

انسانی زندگی کے جتنے گوشے ہیں ان سب کے بارے میں ہر باتیں موجود ہیں، علاج و نجات کے راستوں کی طرف ہم قدم پر اشارے نمایاں ہیں۔ گویا قرآن حکیم صحیح معنوں میں موعظت کی حساب دہ مانتے کتاب ہے۔ اپنی اسی خصوصیت کو موثر بنانے کے لیے اسے ایک ایسا اسلوب وضع کرنا پڑا ہے جو مستقل طریقے سے دلوں کی گہرائیوں میں اترتا چلا جائے اور ان کی بصیرتوں کو تیز کر دے۔ اگرچہ اس کا لباس عربی ہے اور وحی انبوی نے انہما محاوروں اور بولبول کا روپ دھار رکھا ہے اس دور میں عرب استعمال کرتے تھے لیکن اس کے باوجود اس کا لہجہ خطابت، اس کا انداز گفتار، اس کا طریق استدلال واضح طور پر اسی زبان میں ترتیب دی ہوئی دوسری چیزوں سے ممتاز ہے۔ اگر اس میں صحیح رہنمائی دینے والے خیالات مجادلہ ہیں تو اس میں نشرونت نہیں، درستی نہیں اور اس طرح وہ مجادلہ مجادلہ حسنہ بن گیا ہے۔ اگر کہیں خطابت کا آہنگ ہے تو اس میں بھی شیرینی اور دلآویزی ہے مگر ان خصوصیات کا حکیمانہ احساس ہر شخص کو فوراً نہیں ہو جاتا۔ غیر مادی نگاہوں کے سامنے اس کی موعظت کے یہ گوشے فوراً ہی نہیں آتے۔ اس کو بار بار پڑھنے کی ضرورت ہے اور غور سے پڑھنے کی ضرورت ہے جو نگاہیں بھی ہوئی نہیں ہوتیں حقیقتیں و انگلیات طریقے سے کم ہی ان پر منکشف ہوتی ہیں۔ اسی تخم کے یہ بھی برگ و بار ہیں کہ کبھی گویا قرآن کو وقت کی تحقیقات علیہ کا ساتھ دینا چاہیے۔ چنانچہ کوشش کی گئی کہ نظام تعلیم ہی اس پر چمکا دیا جائے ٹھیک اسی طرح جس طرح آج کل کے دانش فروشوں کا طریق تفسیر ہے کہ موجودہ علم ہیئت کے مسائل قرآن پر چسپاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

مولانا آزاد کے سامنے تفاسیر قرآن کا وہ سب ذخیرہ تھا جو ان سے پہلے کے مفسروں نے لکھا تھا۔ مولانا نے اس سرمائے کا پوری بصیرت کے ساتھ جائزہ لیا تھا۔ ان میں گونا گوں موثرات کے تحت جو تفاسیر مختلف گوشوں سے داخل پا گئے تھے وہ سب ان کی نگاہ میں تھے مقتضیات عصر پر ان کی نظر تھی ان کا عربی کا فوق خاص عربی العریانی تھا۔ ان کی فطرت سلیم تھی۔ اس پر تصنیف کی تہیں نہیں پڑیں تھیں۔ ان کا دماغ صحت مند اور بیدار تھا، عقل راسخ تھی، دانش و فرو کے باریک نکتوں سے ان کا ملاحظہ مال تھا۔ قرآن کریم کے بصیرت افروز مطالعے نے ان میں اس کی طرف بہت زیادہ متغیر پیدا کر دیا تھا۔ چنانچہ انہماک و شوق کے ساتھ انہوں نے قرآن مجید کے اٹھارہ پاروں کا ترجمہ اجماعاً

ہے، اپنے مخصوص دل کش رنگ میں تحریر فرمایا۔ اور اس پر ضرورت کے مطابق کہیں مختصر اور کہیں مسموط تفسیری حاشیے لکھے۔ مولانا کی حکیمانہ تعلیمی کاوشوں سے جو کچھ سرانجام پا گیا وہ یقیناً قابل دید ہے۔ اس سے تفکر کے قدم آگے بڑھے ہیں، فکر و نظر کے لیے نئے نئے راستے کھلے ہیں۔ مذہبی بصیرت میں اضافہ ہوا ہے۔ ادب و پرستی اور اسرائیلیت نے مذہب کے دائرے میں جن بے سرو پا افسانوں کو گھسیٹ لیا تھا اور قصہ گوئی کے ذوق نے بہت سی قدیم تاریخ کے واقعات کو داستانِ رنگ دے دیا تھا اس سے اسلام کا دامن صاف کر دیا۔ شافی بیانات اور مستحکم دلائل سے یونانی فلسفے سے مرعوب مفسرین کی تاویلات کا تار پود بکھیر کر رکھ دیا۔ مولانا آزادی کی یہ مقصد از خصوصیت ہے جس میں مشکل ہی سے ان کا کوئی شریک دہیم نکل سکتا ہے۔ ترجمان القرآن کے متعلق خود مولانا کا ارشاد ہے :

”چند الفاظ، پورے سلسلہ ترجمہ و تفسیر کی نسبت کہہ دینا ضروری ہے کہ کامل ستائیس برس ’قرآن میرے شب و روز کے شکر و نظر کا موضوع رہا ہے‘ اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں، اور مرحلوں پر مرحلے طے کیے ہیں، تفاسیر کتب کا جتنا مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حتی الوسع ذہن نے تغافل اور جستجو نہ کیا ہو۔ اس تمام عرصے کی جستجو و طلب کے بعد قرآن کو جیسا کچھ اور جتنا کچھ سمجھ سکا ہوں میں نے اس کتاب کے منہ پر پھیلادیا ہے۔“ ۲

قرآن حکیم سے مولانا آزاد کا شغف اتنا بڑھا ہوا تھا کہ اپنی زندگی اور سرگرمی کے ہر دور اور ہر گوشے میں انھوں نے بنیادی ہدایت ہمیشہ کتاب اللہ سے ہی حاصل کی اور اسی کی روشنی میں وہ تمام خیالات و اقدامات ان سے صادر ہوئے جن کا تقاضا ان کے شعور فرض اور وقت نے ان سے کیا۔ ان کا نصب العین یہ تھا کہ دین اسلام میں اجتہاد کر کے ملت اسلامیہ کی تجدید اور انسانیت کی نشاۃ ثانیہ کا سامان کریں۔ اس مقصد عظیم کے لیے شروع سے آخر تک قرآن ہی مولانا کے تمام

انکا روحِ اہلِ کائنات کا منبع و محور اور معیار و مرکز رہا۔ وہ زندگی کا ایک خاص نظریہ رکھتے تھے اور ایک نظامِ حیات پر ان کا ایمان تھا۔ یہ نظریہ و نظام سراسر قرآن سے ماخوذ تھا۔ اسی لیے قرآن کو شریعتِ اسلامی کی بنیاد مان کر عصرِ حاضر میں اصلی اسلام کا احیاء چاہتے تھے، تاکہ انحرافات و بدعات کے وہ سائے پرست چاک ہو جائیں جو زمانے کی گرد نے حقیقت کے روئے زیبا پر ڈال دیے تھے، اور حقِ تاریخ میں ایک بار پھر اپنی پوری شان کے ساتھ جلوہ گر ہو جائے، تاکہ اسلام کی صداقت آج کی دنیا کے سامنے نئے سرے سے آشکار ہو اور دینِ بینِ جدید تمدن و تہذیب کے مسائل اسی طرح حل کر کے دکھائے جس طرح اس نے قدیم تمدن و تہذیب کے مسائل تیرہ سو سال قبل حل کر کے دکھائے تھے۔ یہ ہم صرتِ وحیِ الہی کی روشنی میں سر ہو سکتی تھی اور انسان کے پاس وحی کا واحد محفوظ مستند اور محکم و مفید قرآن مجید ہی ہے۔ لیکن ضرورت تھی اس صیغے کی تازہ ترجمانی کی تاکہ اس کے معانی و مضمرات عام پڑھے لکھے آدمیوں کے لیے واضح ہو جائیں اور وہ اپنی روزمرہ زندگی کے ہر معاملے میں اس سے ہدایت حاصل کر سکیں۔ لہذا مولانا آزاد نے قرآن کا ایک ایسا ترجمہ اور اس کی ہر قدر ضرورت تشریح کرنے کا تہیہ کیا جس سے وحیِ الہی کے مطالب بالکل صاف ہو جائیں اور ان کے فہم میں کوئی مشکل باقی نہ رہ جائے۔ مولانا نے ترجمان القرآن کے دیباچے میں ترجمہ و تفسیر کے مقاصد کی جو وضاحت کی ہے اس کے حسبِ فیہ نکات قابلِ ذکر ہیں :

(۱) ترجمان القرآن کی ترتیب سے مقصود یہ تھا کہ قرآن کے عام مطالعہ و تعلیم کے لیے ایک درمیانی ضخامت کی کتاب مہیا ہو جائے، مجرد ترجمے سے وضاحت میں زیادہ بطولِ تعابیر سے مقدار میں کم۔

(۲) ترجمان القرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ اس کی تمام خصوصیات کا اصل محل اس کا ترجمہ اور ترجمے کا اسلوب ہے۔ اگر اس پر نظر رہے گی تو پوری کتاب پر نظر رہے گی، وہ اوجھل ہو گئی تو پوری کتاب نظر سے اوجھل ہو گئی۔

(۳) بڑی وقت یہ پیش آگئی ہے کہ ترجمان القرآن تفسیری مباحث کے رد و کد میں نہیں پڑتا۔ صرف یہ کرتا ہے کہ اپنے پیش نظر اصول و قواعد کے ماتحت قرآن کے تمام مطالب ایک مرتب و منظم شکل میں پیش کر دے۔

(۲) قرآن نے تشریح کی تکمیل اس پیمانے پر کر دی کہ اس کے بعد کوئی درجہ باقی نہ رہا۔
 (۳) قرآن نے ایک طرف رحمت و جلال کا کامل تصور پیش کیا اور دوسری طرف جزائے عمل کا سرشتہ بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیا اور جزا کا اعتقاد قہر و غضب پر نہیں بلکہ عدالت کی بناء پر قائم کیا۔

(۴) قرآن نے توحید کے ایمانی اور سیلی دونوں پہلو نمایاں کیے، تمام مذاہب نے زور توحید فی الذات پر دیا تھا، قرآن نے توحید فی اللفظ کو بھی ساتھ رکھا تاکہ شرک کی ہر راہ بند ہو جائے، دعا، استعانت، رکوع و سجود، عجز و نیاز، اعتماد و توکل اور تمام عبادت گزارانہ اعمال صرف خدا کے لیے مخصوص رکھے۔

(۵) قرآن نے علوم و فنون کی طرح مذہبی مقام میں بھی خواص و عوام کا امتیاز ملحوظ نہ رکھا، سب کے لیے ایک تصور ہے، البتہ طلب و جہد کے لحاظ سے سب کے مراتب یکساں نہیں ہو سکتے اور درجات طلب و استعداد اور عمل و سعی پر موقوف ہیں۔

(۶) قرآن نے تصور الہی کی بنیاد انسان کی عالم گیر وجدانی احساس پر رکھی، اسے نگر و نظر کی کاوشوں کا مسموہ نہیں بنایا، جسے خاص طبقے کا ذہن ہی حل کر سکے۔ ان تصورات کا جائزہ لینے کے بعد مولانا نے اس رمز کو ظاہر کیا ہے کہ سورہ فاتحہ میں ربوبیت، رحمت اور عدالت کی صفتیں جس ترتیب سے بیان کی ہوئی ہیں وہی منکر انسانی کے طلب و معرفت کی قدرتی منزلیں ہیں۔

(۷) جہاں تک مولانا آزاد کے دینی عقائد کا تعلق ہے ان میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اسلام کے دائرے سے باہر کی ہو، وہ بالکل عام مسلمانوں کی طرح ایک خدا، خدا کے تمام رسولوں، کتابوں، فرشتوں اور آخرت کی جزاء و سزا پر یقین رکھتے ہیں، لہذا ایمان باللہ و بالرسول کے ساتھ ساتھ نجات کے لیے عمل صالح پر بھی زور دیتے ہیں۔ دین حق کا حاصل مولانا کے نزدیک چار چیزیں ہیں :

(۱) خدا کی صفات کا ٹھیک ٹھیک تصور، اس کے لیے کہ انسان کو خدا پرستی کی راہ میں جس قدر ٹھوکریں لگی ہیں صفات ہی کے تصور میں لگی ہیں۔

(ب) قانونی مجازات کے اعتقادات یعنی جس طرح دنیا میں ہر چیز کا ایک خاصہ اور قدرتی تاثیر ہے۔ اسی طرح انسانی اعمال کے بھی منوی خواص نتائج ہیں، نیک عمل کا نتیجہ اچھائی ہے، بُرے کا بُرائی۔

(ج) معاد کا یقین، یعنی انسان کی زندگی اسی دنیا میں ختم نہیں ہو جاتی، اس کے بعد بھی زندگی ہے اور جزا کا معاطہ پیش آنے والا ہے۔

(د) فلاح و سعادت کی راہ اور اس کی پہچان۔

(۸) وہ ختم رسالت کے قائل ہیں اور شریعت محمدی کو دین اسلام کی تکمیل تصور کرتے ہیں۔ اسی لیے کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ سنت رسول اللہ کو بھی شریعت کا ماخذ و معیار تسلیم کرتے ہیں۔

(۹) قادیانیت کے تمام دعوؤں کو مولانا باطل قرار دیتے ہوئے اسے دین میں ایک تکرین اور کھلی گمراہی قرار دیتے ہیں۔

(۱۰) وہ وحدتِ ادیان کے نہیں، وحدتِ الہ اور وحدتِ دین کے ملحد واد ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام ہی اصل دین ہے، لہذا تمام خدا پرستوں اور مذہب پسندوں کو جب جوئے حق کے لیے اسلام کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

(۱۱) اس طرح ترجمان القرآن ہونے کے باوصف مولانا آزاد نام نہاد اہل قرآن اور متکرمینِ حدیث سے اپنی بے تعلقی و بے زاری کا اظہار کرتے ہیں۔

(۱۲) اسلام کا تصور توحیدیت، وسیع اور جامع ہے، یہ تمام معجم عقائد اور تعمیری اظہار کا مجموعہ ہے، اسی کے ذریعے دنیائے انسانیت میں امن و فلاح، حریت و اخوت اور مساوات کا قیام ہو سکتا ہے۔

یہ آخری نکتہ مولانا آزاد کے ان خطوط کے اشارات پر مشتمل ہے جو ”میرا عقیدہ“ میں درج ہیں اور جن کی تائید و تشریح ان کی تمام تحریریں اور تقریریں سے ہوتی ہے۔ ذکرِ آزاد میں خود اپنی تلاشِ حقیقت کا جو نتیجہ مولانا آزاد نے اسلامی توحید کی شکل میں پیش کیا ہے وہ ان کے آفاقی تصورات و کائنات کی نشان دہی کرتا ہے:

”مجھے معلوم ہوا کہ جس مذہب کو دنیٰ اسلام کے نام سے پہچانتی ہے
فی الحقیقت وہی مذہبی اختلافات کے سوال کا اصلی حل ہے۔ اسلام
دنیا میں کوئی نیا مذہب قائم نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ اس کا مشن خود اس
کے بیان کے مطابق صرت یہ ہے کہ دنیا میں تمام مذہبوں کے ماننے
والے اپنی اصلی اور سب سے میل سچائی پر قائم ہو جائیں اور باہر سے ملنے
ہوئی جھوٹی باتوں کو چھوڑ دیں۔ اگر وہ ایسا کریں تو جو اعتقاد ان کے پاس
ہوگا اس کا نام قرآن کی بولی میں اسلام ہے۔“

”قرآن کہتا ہے کہ خدا کی سچائی ایک ہے، ابتدا سے موجود ہے اور تمام
انسانوں اور قوموں کے لیے یکساں طور پر آتی رہی ہے۔ دنیٰ کا کوئی
ملک، کوئی گوشہ، جہاں خدا کے بچے بندے نہ پیدا ہوئے ہوں اور انھوں
نے سچائی کی تعلیم نہ دی ہو، لیکن ہمیشہ ایسا ہوا کہ لوگ کچھ دنوں تک
اس پر قائم رہے، پھر اپنے خیال اور وہم سے طرح طرح کی نئی اور جھوٹی
باتیں نکال کر اس طرح پھیلا دیں کہ وہ خدا کی سچائی، انسانی ملاوٹ
کے اندر گم ہو گئی۔“

”اب ضرورت تھی کہ سب کو جگانے کے لیے ایک عالمگیر صدا بلند کی جائے،
یہ اسلام ہے۔ وہ عیسائی سے کہتا ہے کہ سچا عیسائی بنے، یہودی سے
کہتا ہے کہ سچا یہودی بنے، پارسی سے کہتا ہے کہ سچا پارسی بنے۔
اسی طرح ہندوؤں سے کہتا ہے کہ اپنی اصلی سچائی کو وہ دوبارہ قائم
کر لیں۔ یہ سب اگر ایسا نہ کریں تو بس وہی ایک سچائی ہوگی جو ہمیشہ سے
ہے اور ہمیشہ سب لوگوں کو دی گئی ہے۔ کوئی قوم نہیں کہہ سکتی کہ
وہ صرت اسی کی میراث ہے۔ اسی کا نام اسلام ہے اور وہی دین العظمت
ہے یعنی خدا کا بتایا ہوا پیغمبر، اسی پر یہ تمام کارخانہ ہستی چل رہا ہے۔
موجود کا بھی وہی دھرم ہے، زمین بھی اسی کو مانے ہوئے ہر آن گھوم

رہی ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ ایسی ہی اور کتنی زمینیں اور دنیاؤں
اور ایک خدا کے ٹھکانے ہوئے ایک ہی قانون پر عمل کر رہی ہیں؟^{۲۲}
"یہ حقیقت اسلام کی بہترین ترجمانی اور دین حق کی بہترین تبلیغ ہے جو
سراسر قرآنی تعلیمات پر مبنی ہے۔ اس بیان صداقت میں "عالم گیر صدقہ"
کا واضح اشارہ شریعت محمدی کی کاملیت اور آفاقت کی طرف ہے۔
مولانا آزاد نے اقرار کیا ہے کہ قرآن کلام خدا کے ساتھ ساتھ کلام
رسول بھی ہے۔ "قرآن" کلام من عند اللہ ہے، نہ کلام اللہ۔ یہ کلام
من عند الشیطان نہیں ہے۔۔۔۔۔ جیسا کہ خود قرآن کہتا ہے کہ اے ہیں
خدا کی کلام" ان معنوں میں سمجھنا چاہیے کہ یہ اگرچہ قول رسول ہے مگر
خدا کی ہے۔ اس میں شیطان یا شیطانی دوسروں کا دخل نہیں ہے۔"^{۲۳}

مولانا آزاد کا ترجمان القرآن کے بارے میں یہ دعویٰ بالکل سچا ہے کہ "قرآن کے مطالعہ
تدبر کی ایک نئی راہ ضرور کھل گئی ہے اور اہل نظر اس راہ کو ان تمام راہوں سے محنت پائیں گے جن
میں آج تک قدم فرمائی کرتے رہے تھے۔" مولانا ہی کا اپنا تجزیہ ہے کہ ترجمان القرآن کی تمام خصوصیات
کا عطر اس کے ترجمے اور اسلوب ترجمہ میں کشید کر لیا گیا ہے۔ اور دوسرا اہل خصوصیات اس کے
تشریحی نوٹ ہیں۔ پہلے کوشش کی گئی ہے کہ قرآن کا ترجمہ اُردو میں اس طرح مرتب ہو جائے کہ اپنی
وضاحت میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ رہے، اپنی تشریحات خود اپنے ساتھ رکھتا ہو۔۔۔۔۔ ترجمہ
قرآن کے تخلیقی تجزیے سے یہ بہر کیف ثابت ہوتا ہے۔ اہل فکر و نظر سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں کہ قرآن اپنی
ظاہری اور معنوی دونوں طرح کی بلاغت کے لیے حکیم المثال اور نقید النظیر ہے۔ وہ نہ صرف کم سے کم
الفاظ میں منشاء الہی واضح کرتا ہے بلکہ سیاق عبادت میں مختلف جملوں اور ترکیبوں کے درمیان
مخوفات بھی رکھتا ہے جن لوگوں کی نظر کلام الہی کے اسلوب بلاغت پر نہیں ہوتی وہ مختلف جملوں اور
ترکیبوں کے درمیان بے مطلب محسوس کرتے ہیں۔ حالانکہ پہلا جملہ یا فقرہ یا پورا کلام اپنے بعد والے
جزء کی تفہیم و تشریح کے لیے معنوی اشارات فراہم کرتا ہے اور مکرر و تدریج سے انسان اس ربط کو پالیتا
ہے جو اس میں پنہاں ہوتا ہے۔ مولانا آزاد کو اپنے ترجمہ تفسیر میں عام قاریوں کے لیے ان جگہوں کو

کو بھرنا پڑا ہے جو بظاہر فن سے نا بلند لوگوں کو نظر آتی ہیں۔ یہ رائے مثالوں کے بغیر مستند اور واضح نہیں ہوگی اس لیے سورہ فاتحہ کا ترجمہ اور الفاظ قرآنی سے اس کا موازنہ کرنا مناسب ہوگا۔

”ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے جو رحمت والا ہے اور اس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے۔ جو اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔ (خدایا) ہم صرت تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور صرت تو ہی ہے جس سے (اپنی ساری) احتیاجوں میں (مدد مانگتے ہیں۔ (خدایا!) ہم پر (سعادت کی) سیدھی راہ کھول دے۔ وہ راہ جو ان لوگوں کی ہوئی جن پر تو نے انعام کیا، ان کی نہیں جو پھٹکارے گئے“ اور ان کی جو راہ سے بچ سکے گئے۔“

مولانا آزاد المذہب کا ترجمہ ”ہر طرح کی ستائشیں“، ”العالین کا“ تمام کائنات خلقت“، ”الرحیم کا“ اور جس کی رحمت مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے“، ”الدین کا“ جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا“ کیا ہے۔ اس کے علاوہ توحید میں خدایا کا اضافہ کر کے مددِ الہی مانگنے کے لیے ”اپنی ساری احتیاجوں میں“ اور سیدھی راہ کے لیے ”سعادت“ کی تشریح کا اضافہ کیا ہے اور اسی طرح صراط الذین کے فقرے کے ترجمے میں پورا ایک جملہ ”وہ راہ جو ان لوگوں کی راہ ہوئی“ استعمال کیا ہے۔ بقول عابد رضا بیدار :

”ان (مولانا ابوالکلام آزاد) کے انکار اور انشاد کا نقطہ عروج ترجمان القرآن کی پہلی جلد کا پہلا حصہ ہے جس میں سورہ فاتحہ کا سہارا لے کر مولانا نے اپنے فکر و فن کے سارے گوشے نمایاں کرائے ہیں۔ سورہ فاتحہ کا تو محض نام ہے۔ اصل میں تو یہ علم الکلام میں ایک

نادر اضافہ ہے۔“ ۲۲

ترجمان القرآن کے اسلوبِ ترجمہ کی تفہیم کے لیے بعض اور مثالیں ضروری معلوم ہوتی ہیں لہذا

وہ ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔ ان میں کوشش یہ کی گئی ہے کہ اس کے مختلف اجزاء اور سورتوں کے تفسیری ترجیح کی نمائندہ مثالیں آجائیں۔ سورہ آل عمران کی ابتدائی آیات کا ترجمہ یوں کیا ہے :

”اے۔ لام۔ یم۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، کوئی نہیں۔ مگر اسی کی ایک ذات الحی (یعنی زندہ کہ اس کے لیے زوال و فنا نہیں) القیوم (کہ کائنات ہستی کی ہر چیز اس سے قائم ہے۔ وہ اپنے قیام کے لیے کسی کا محتاج نہیں۔) اسی نے تم پر سچائی کے ساتھ الکتاب نازل کی (یعنی قرآن نازل کیا) اس سے پہلے جس قدر کتابیں نازل ہو چکی ہیں ان سب کی تصدیق کرتی ہوئی آئی ہے (ان سے الگ نہیں ہے) اور اسی (حی و قیوم ذات) نے اس سے پہلے لوگوں کی ہدایت کے لیے تورات و انجیل نازل کی تھی۔ نیز اس نے القرآن (یعنی نیک و بد اور حق و باطل میں امتیاز کرنے والی قوت) بھی نازل فرمائی۔“

سورہ بقرہ کی ابتدائی پانچ آیات کا ترجمہ مولانا نے اس طرح کیا ہے :

”اے۔ لام۔ یم۔ یہ الکتاب جو اس میں کوئی شبہ نہیں، متقی انسانوں پر (سعادت کی) راہ کھولنے والی۔ (متقی انسان وہ ہیں) جو غیب (کی حقیقتوں) پر ایمان رکھتے ہیں، اور ہم نے جو کچھ روزی انہیں دے رکھی ہے اسے (نیکی کی راہ میں) خرچ کرتے ہیں۔ نیز وہ لوگ جو اس (سچائی) پر ایمان رکھتے ہیں جو تم پر (یعنی پیغمبر اسلام پر) نازل ہوئی ہے اور ان تمام (سچائیوں) پر جو تم سے پہلے (یعنی پیغمبر اسلام سے پہلے) نازل ہو چکی ہیں، اور (ساتھ ہی) آخرت (کی زندگی) کے لیے بھی ان کے اندر یقین ہے، تو یقیناً یہی لوگ ہیں جو اپنے پروردگار کے (بکھڑائے) راتے پر ہیں اور یہی ہیں (دنیا اور آخرت میں) کامیاب پانے والے۔“

جلد دوم میں سورہ اعراف کی پہلی دو آیتوں کا ترجمہ مولانا یوں کرتے ہیں:

”الف۔ لام۔ ییم۔ صاد (اے پیغمبر!) یہ کتاب ہے جو تم پر نازل کی گئی
 اس لیے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو (انکار و بغلی کی پاداش سے)
 خبردار و ہوشیار کرو، اور اس لیے کہ ایمان رکھنے والوں کے لیے بیداری
 نصیحت ہو۔ پس دیکھو ایسا نہ ہو کہ اس بارے میں کسی طرح کی دل تنگی تمہارے
 اندر راہ پائے۔ (لوگو!) جو کچھ تمہارے پروردگار کی جانب سے تم پر
 نازل ہوا ہے اس کی پیروی کرو اور خدا کو چھوڑ کر اپنے (ٹھہرائے ہوئے)
 مددگاروں کے پیچھے نہ چلو (افسوس تم پر!) بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ تم
 نصیحت پذیر ہو“

ہر چند کہ مثالوں سے بات طویل ہوتی ہے تاہم ترجمان القرآن کے تفسیری ترجمے کی نوعیت
 اور اس کے اسلوب کی حقیقت کو اجاگر کرنے کے لیے وہ ناگزیر بھی تھیں۔ ان سے بہر حال مولانا کے
 اس دعوے کی پوری طرح تصدیق ہوتی ہے کہ ”جس قدر غور و تدبر سے ترجمے کا مطالعہ کیا جائے گا اسی
 قدر قرآن کریم کے حقائق اپنی اصلی طلعت و زریبائی میں بے نقاب ہوتے جائیں گے۔ اس کی اپنی تشریحات
 ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمے کی گرہ بھی کھولتی جاتی ہیں۔ بلاشبہ ایک عام قاری مولانا آزاد
 کے ترجمے اور صرف ترجمے کی بدولت قرآن مجید کے معانی اور مفہیم سے واقف ہو جائے گا اور مزید
 تشریح و تفسیر کے لیے مولانا کے تشریحی نوٹ موجود ہیں جو مشکل مقامات کی گرہ کشائی کے لیے ساتھ ساتھ
 موجود ہیں۔ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کے تفسیری حاشیوں میں جگہ جگہ ان نقابوں کو دور کر کے
 حقائق قرآنی کی رونمائی فرمائی ہے۔ مثلاً اصحاب کہنت کے واقعے میں اصل حقائق پر سے مولانا نے جس
 طرح پردے اٹھائے ہیں۔ یا اسی سوئے میں ذوالقرنین کی شخصیت کے تعین میں جو بحث کی ہے
 اس سے یقیناً قرآن فہمی کے نئے دروازے کھلے ہیں۔ اسی طرح انھوں نے ترجمان القرآن میں قرآن
 کے طریقہ استدلال کا بھی تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک قرآن حکیم اپنے مطالعے کی پہلی منزل میں
 انسانی ذہن کو تسخّل و غلبہ کی دعوت دیتا ہے اور پھر آیات قرآنی ان کے نہاں خزانہ دل پر دستک
 دے کر اس کے سوئے ہوئے وجدان کو بیدار کر کے اس کے قلب کی گہرائیوں میں یوں جاگزیں ہو جاتی

ہیں کہ ان کا ہر لفظ اور ہر بول اُس کے قلب و ذہن کی فطری آواز بن جاتا ہے۔ بقول ڈاکٹر ملک نادر منظور احمد:

”قرآن کا بھی اسلوبِ تحاطب جو تعلق اور وجدان کی حسین آئینہ نش

سے قارئین کے دل و دماغ کو سفر کرتا ہے۔ مولانا کے ترجموں اور تفسیر

حاشیوں میں بھی کارفرما نظر آتا ہے۔ یہ اندازِ بیان مولانا کے دگ و

ریشے میں اس حد تک سرایت کر گیا تھا کہ ان کے قلم سے نکلا ہوا ہر جملہ

قرآنی طرزِ بیان کا عکس لے ہوئے ہوتا ہے۔“^{۲۵}

مولانا آزاد کی ترجمان القرآن بلاشبہ محض ایک علمی کوشش نہیں ہے، اس کے کچھ اعلیٰ مقاصد

بھی ہیں۔ قرآن سے مولانا کا شغف ہی ان کی جستجوئے حقیقت پر مبنی ہے اور اس کی آیات میں ہی

انھیں وہ صداقت دستیاب ہوئی جس کی تلاش میں وہ ایک عرصے تک سرگرداں رہے۔ پھر مولانا نے

اصلاحِ معاشرہ اور آزادیِ ملک کے لیے جو تحریک چلائی، ملت کی تجدید اور انسانیت کی نشاۃ ثانیہ

کے لیے جو جدوجہد کی اس کا سارا نقشہ انھوں نے قرآن ہی کی ہدایت سے ترتیب دیا اور قرآنی بصیرت

کی روشنی میں ہی انھوں نے اپنے کردار کی بھی تشکیل و تعمیر کی۔ یہی کام ہر اولوالعزم مغیر قرآن نے

اپنے وقت میں اور اپنی جگہ پر کیا ہے، بلکہ قرآن کی تسلیم ہی یہ ہے کہ وہ ہر دور اور ہر حال میں تمام

انسانوں کے لیے کتابِ ہدایت ہے، بہترین انکار و احوال کا سرچشمہ ہے، دستورِ حیات ہے، ضابطہٴ اخلاق

ہے۔ اس طرح جو تفسیر بھی قرآن کی لکھی گئی ہے، دراصل اپنے عہد اور ماحول کے تقاضوں کا جواب ہے،

خدا کا کلام یقیناً آفاقی و ابدی ہے، مگر انسان کا کلام محدود ہے۔ یہی قرآن کے مقابلے میں تفسیر کی

حد ہے۔ مولانا آزاد کے ترجمان القرآن کو اسی حد میں دیکھنا چاہیے، خاص کر ان کی تفسیر سورہٴ فاتحہ

زندگی کے اسی نصب العین کی آئینہ دار ہے جو اپنے وقت میں مولانا آزاد کے پیش نظر تھا۔ وہ وقت

تھا غیر ملکی سامراج اور قومی تفرقے کا، مغرب سے مرجعیت اور باطل کے غلبے کا، جب حق و صداقت

کا اصلی تصور اہل مذاہب کے درمیان بھی گم ہو رہا تھا اور قسم قسم کے غلط نظریات لوگوں کو گمراہ کر رہے

تھے۔ اسی تناظر میں مولانا آزاد نے اسلامی توحید کا پیغام ایک بار پھر افرادِ ملت، اہل ملک اور

پوری انسانیت کو دیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ کہا مسلمہ اسلامی حقائق کی روشنی میں کہا۔

لہٰذا ترجمان القرآن فی الواقع دورِ جدید میں اسلام کی ترجمانی تھی اور اسلام کو انھوں نے اس کی

اصلیت کے مطابق کسی فرقے کے رسمی دھرم کے بجائے ایک عام نظریۂ زندگی اور بہترین نظامِ حیات کے طور پر پیش کیا۔ اس لحاظ سے کہا جاسکتا ہے کہ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کے ذریعے ایک نئے دور اور آزاد ہندوستان یا جدید مشرق یا عصر حاضر کے ہندوستان میں عالم انسانیت کی تعمیری خدمت کا ایک فنسہ، عہد نامہ اور مشورہ پیش کیا ہے:

”جس مسئلہ کو مولانا آزاد نے ترجمان میں چھیڑا وہ اسلامی دنیا کا ایک اہم مسئلہ ہے جو بڑی حد تک ان مسلمانوں کے لیے موت و زیست کا سوال ہے، اسی طرح مذاہب کی اندرونی وحدت بھی اسلامی فکر کی تاریخ میں بالکل نیا انکشاف نہیں، شاہ ولی اللہ نے بھی بحرہ اللہ الباقیہ میں اس امر کی جانب واضح اشارے کیے ہیں لیکن جس شرح و بسط کے ساتھ اور استدلال کی جس قوت کے ساتھ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن میں اس اصول کو پیش کیا ہے اس کی نظیر اسلامی لٹریچر میں نہیں ملتی۔“^{۲۶}

اسی طرح مولانا آزاد نے ان تمام مسائل پر جن کا تعلق ہماری روزانہ کی زندگی سے ہے اور جو اس وقت کے حالات کے پس منظر میں قوم کی روح کے اندر بیداری پیدا کر سکتی تھیں، کافی نصیحت آمیز روشنی ڈالی ہے۔ دین داری اور دنیوی معیشت، مرد اور عورت کے حقوق، لاکھوالاتی الدین، دعوتِ حق کی حیات بخشی، دفاعِ ملت اور قومی فرض، مسلمانوں کی حیرانی اور بے چارگی، دعوتِ حق کا طریقہ وغیرہ کی اہم بات پر مولانا نے بصیرت افروز حواشی لکھے۔ دینِ حق کی راہ ہر گوشہٴ عمل میں اعتدال کی راہ ہے دنیا کا انہماک نہ تو اس قدر بڑھ جانا چاہیے کہ آخرت کا رشتہ یک قلم منقطع ہو جائے اور نہ آخرت کے استغراق میں اس قدر دوزخ ل جانا چاہیے کہ ترک دنیا اور رہبانیت کا دم بھرنے لگیں مولانا کا خیال تھا کہ ”دینِ حق کی اس اصلِ عظیم کا اعلان ہے کھرا پرست اور دین داری کی راہ دنیوی معیشت اور دنیوی فلاح و ترقی کے خلاف نہیں بلکہ وہ ایسی کامل زندگی پیدا کرنا چاہتا ہے جس میں دنیا اور آخرت دونوں کی سعادتیں موجود ہوں۔ موجودہ زمانے میں جب کہ سائنس کی ترقی نے مجرد بر اور فضا کو تسخیر کر کے چاند اور ستاروں پر کمندیں ڈال دی ہیں اور لگنا لہجی کی بین اور واضح فتوحات کے

نے تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنوں میں تشکیک پیدا کر دی ہے، مولانا نے لفظ تنغیر کی تشریح کرتے ہوئے بتایا کہ انسانی فکر رسا کی یہ بلندیاں اور سائنس کے کارنامے قرآنی تعلیمات سے نہیں ٹکراتے بلکہ عین اسلامی تعلیمات کے موافق ہیں۔ جب کہ قرآن کے نزول سے پہلے اقوامِ عالم کی دینی ذہنیت عقلی انگلوں کے قطعاً غلاف تھی، قرآن نے نہ صرف عقلی انگلوں کی حوصلہ افزائی کی بلکہ ہمت، عقل اور اولوالعزمی علم کے لیے ایسا بلند نقشہ کھینچ دیا جس سے بلند بصیرت افروز، دیرپا بلکہ لافانی نقشہ آج بھی نہیں کھینچا جاسکتا یعنی آسمان زمین میں جو کچھ ہے انسان کے لیے مسخر ہو اور اسے چاہیے کہ ان تمام چیزوں میں تصرف کرے۔ انسانی عقل و فکر کے لیے اس سے زیادہ بلند نصب العین کیا ہو سکتا ہے۔ مولانا کی بصیرت آمیز فکر اور درست افروز ملیت کا احاطہ کرتے ہوئے آئی۔ ایچ۔ ڈگلس لکھتے ہیں :

”یہ ان (مولانا ابوالکلام آزاد) کے غیر معمولی حافظے، اعلیٰ درجے کی ذہانت اور مطالعے سے شغف کا نتیجہ ہے۔“ ۲۴

کسی اہم شخصیت کے بارے میں نتائج نکالتے وقت یہ سوال اہم نہیں کہ اس نے کیا نہیں کہا اور کیا نہیں کیا۔ اہم یہ ہے کہ اس نے کیا کہا اور کیا کیا۔ مولانا آزاد کے مذہبی نقطہ نظر کے بارے میں آج ہمارا ایک فیصلہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان کا تصور دین انسانیت کا نقطہ عروج ہے اور یہی اہل اسلامی تصور ہے۔ ہر چند کہ مولانا کے تصور دین کے متعلق بہت گمراہ کن باتیں کہی گئی ہیں لیکن اہل علم آج بھی اسے عالم اسلام اور عالم انسانیت کی فروغ کے لیے وہی اہمیت دیتے ہیں جو زندہ رہنے کے لیے سانس کو، دیکھنے کے لیے نظر کو، سوچنے کے لیے دماغ کو اور مسلمان کے لیے ایمان کو دی جاتی ہے۔ گو کہ مولانا آزاد نے جو کچھ کہا اور کیا دین کی حد میں رہ کر، اسلام کے راستے پر چلتے ہوئے، قرآن کی روشنی میں، اور اگر کسی کو ان کے اعمال و افکار، کردار و گفتار کھینکے ہیں تو یہ اس کی تنگ نظری اور بہت خیالی و گمراہی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پروفیسر آل احمد شورو :

”مولانا آزاد کی مذہبی فکر ان کے سیاسی نصب العین، ان کے ادبی سرمائے کی قدر و قیمت اور اس کی معنویت مسلم ہے۔ ان کی شخصیت کے طغیانی اور ان کی آن بان کی کشش بھی باقی رہنے والی ہے۔ وہ عوامی نہ تھے اور عوام میں کبھی بہت مقبول نہ ہو سکے۔ ان

کی شخصیت کوہ ہمالیہ کا جلال ہے اور ان کی فنکاریں نفاک کی پنہائی۔
وہ قدیم و جدید کا ایک عجیب و غریب سنگم تھے۔ ۲۸ ♦♦

حواشی

- ۱۔ ذکر آزاد، عبدالرزاق طبع آبادی، کلکتہ، ۱۹۶۰ء، صفحات ۵۰-۲۴۹
- ۲۔ ایضاً، صفحات ۲۵۶-۲۶ ایضاً، صفحات ۵۶-۲۵۶
- ۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۰ ایضاً، صفحات ۹۳-۲۸۱
- ۶۔ بحر وصال، مرتبہ: شبیر احمد چودھری، صفحہ ۲۴۴
- ۷۔ ایضاً، صفحہ ۲۹۱
- ۸۔ مضامین ابوالکلام آزاد، مرتبہ: حفیظ احمد جعفری، صفحہ ۱۱۶
- ۹۔ مولانا ابوالکلام آزاد-ذہن و کردار، عبدالمغنی، صفحہ ۲۹
- ۱۰۔ خطبات آزاد، مرتبہ: مالک رام، صفحات ۱۱-۱۱۰
- ۱۱۔ الہلال، ۸ ستمبر ۱۹۱۲ء، صفحہ ۱۲ ۱۲۔ الہلال، ۲۵ اگست ۱۹۱۲ء، صفحات ۱۰-۱۱
- ۱۳۔ الہلال، ۵ ستمبر ۱۹۱۲ء ایضاً، ۶ نومبر ۱۹۱۲ء، صفحہ ۸
- ۱۵۔ ایضاً، ۲۷ نومبر ۱۹۱۲ء ایضاً، ۲۳ جولائی ۱۹۱۳ء، صفحہ ۱۵
- ۱۷۔ ایضاً، ۲ جولائی ۱۹۱۳ء، صفحہ ۷ ۱۸۔ ایضاً، ۱۲ نومبر ۱۹۱۳ء، صفحہ ۵
- ۱۹۔ میرا عقیدہ، کراچی، ۱۹۵۹ء
- ۲۰۔ ترجمان القرآن، جلد اول، لاہور ایڈیشن، صفحہ ۱۹
- ۲۱۔ ترجمان القرآن کا علمی اور تخلیقی اسلوب، پروفیسر ابوالکلام قاسمی، علی گڑھ میگزین، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۷
- ۲۲۔ میرا عقیدہ، حالی پبلشنگ اؤٹس، دہلی، ۱۹۵۹ء، صفحات ۶۲-۲۶۰
- ۲۳۔ ملفوظات آزاد (جلد اول)، دینی نمبر، مرتبہ: محمد اجل خان، صفحات ۶۳-۶۲
- ۲۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد، عابد رضا بیدار، صفحہ ۲۴۳
- ۲۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد-فکروطن، ڈاکٹر ملک زادہ منظور احمد، صفحہ ۳۷۵

۲۶۔ رسالہ صبا آزاد نمبر ۲۲

I.H. Douglas : A.K. Azad An Intellectual and Religious Biography ص ۲۶۴

۲۸۔ فکر و روشن ، آل احمد سرگودہ ، صفحات ۷۹-۱۲۸

نوٹ : اس مضمون کی ترتیب و تالیف میں ذیل کتاہوں سے بھی مدد لی گئی ہے۔

۱۔ نعلین انجم (مرتب) ، مولانا ابوالکلام آزاد ، شخصیت اور کارنامے ، اردو اکادمی دہلی ، ۱۹۸۶ء
بالخصوص باب بر مذہب۔

۲۔ ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہانپوری (مرتب) ، مولانا ابوالکلام آزاد ایک مطالعہ

۳۔ شیر بہادر خان ، مولانا ابوالکلام آزاد

۴۔ جاوید ششٹ (مرتب) ، مولانا ابوالکلام آزاد۔ ٹکروں کے آئینے میں

۵۔ سید احمد اکبر آبادی ، مولانا ابوالکلام آزاد۔ سیرت و شخصیت اور علمی و عملی کارنامے

۶۔ اسلمہ ولفریڈ کینٹریل (مرتب) ، مشیر الحق ، اسلام دور حاضر میں (منتخب مضامین)

۷۔ اخلاق حسین قاسمی ، مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت ، سنی پبلیکیشن لاہور ، ۱۹۸۸ء

۸۔ اشفاق حسین

Spirit of Islam (A summary of the Commentary
of MAK Azad on Al Fatiha) ایٹا پبلشنگ ہاؤس بمبئی ، ۱۹۵۸ء

۹۔ عبداللہ بٹ۔ کرنچی

Aspect of Abul Kalam Azad (Alise on his
literary Political & Religious Activities)

مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت

ایک مُطالعہ

الطاف احمد اعظمی

مولانا آزاد کی شخصیت اور ان کی سیاسی و مذہبی فکر کے بارے میں متضاد رائے ہیں۔ شروع سے ایک طبقہ ان کے عقیدت مندوں اور مداحوں کا اور دوسرا طبقہ ان کے ناقدین اور نکتہ چینوں کا رہا ہے۔ لیکن اس امر میں تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ وہ قرآن کے ایک بڑے عالم تھے اور اس کے علوم و معارف پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب نے سائتھ اکادمی کی طرف سے شائع کردہ ترجمان القرآن کے تیسرے ایڈیشن کے دیباچے میں لکھا ہے :

”مولانا کی زبان اور ان کے بیان میں وہ غضب کی دل کشی ہے جس نے ان کے ترجمے اور تفسیری اشارات میں اردو ادب کے ایک شاہکار کی شان پیدا کر دی ہے۔ وہ روحِ عصر کے محرم ہیں اور کلامِ الہی کے مطالب کو اس حکیمانہ انداز میں سمجھاتے ہیں جس سے نئے زمانے کے تنقیدی ذہن کی بھی تسکین ہو جاتی ہے۔“

سجاد انصاری لکھتے ہیں :

”روشن خیال طبقے کو یہ پہلی بار معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں غسلِ طہارت کے علاوہ کائنات کے حقائق بھی پوشیدہ ہیں۔ اب تک جس انداز

۲۰۹
 سے علماء قرآن پاک کو پیش کیا کرتے تھے وہ کسی طور پر خوش آیند نہ
 تھا تعلیم یافتہ طبقہ سمجھتا تھا کہ قرآن مجید ختم ہے تنبیہ و تنہید اور تکفیر و
 تعزیر پر۔ خود غرض اور تنگ ایہ علماء نے انھیں اسی طرح سمجھا تھا۔
 مگر جب مولانا آزاد قرآن لے کر اٹھے مسلمان مبہوت ہو گئے کہ تیرہ سو
 برس کے صحیفے میں حال ہی کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ کے لیے نکات و
 حقائق پوشیدہ ہیں۔ ۲۰

مولانا آزاد کو اس بات کا خود بھی احساس تھا اور انھوں نے لکھا ہے کہ
 ”ایک زمانہ تھا کہ مسلمانوں میں مذہبی اصلاح و تجدید کی ضرورت کا احساس نہ تھا مگر
 سنہ ۱۹۱۲ء میں میں نے الہلال جاری کیا اور قرآن کے مطالعے و تدبر کی ایک نئی راہ
 روشنی میں آئی۔ ۲۱ الہلال کی اشاعت کے ساتھ ہی مسلمانوں کے ذہنی علم طبقے نے شدت
 کے ساتھ محسوس کیا کہ یہ ایک نئی آواز ہے جس میں قرآن مجید کا رنگ، دعوت اور اسلوب
 بیان صاف نمایاں ہے اور اس کا مدیر اسرار قرآن کا محرم اور اس کے دلائل کا
 نمونہ داں ہے۔ جن دنوں مولانا رانچی میں جلا وطنی کے دن گزار رہے تھے ایک سرحدی
 بزرگ مولانا دین محمد قندھاری صوبہ سرحد سے پا پیادہ چل کر مولانا کی خدمت میں اس
 غرض سے حاضر ہوئے تھے کہ ان سے قرآن پاک کی ایک آیت کے معنی معلوم کریں۔ مولانا
 آزاد نے ترجمان القرآن کا انتساب انہی بزرگ کے نام کیا ہے۔ ۲۲

لیکن کیا مولانا آزاد فی الحقیقت معارف قرآن کے رمز شناس اور اس
 کے باطن کے محرم راز تھے، دوسرے لفظوں میں روح قرآن سے کما حقہ آگاہ تھے؟
 راقم سطور کا مطالعہ اس کی نفی کرتا ہے۔ ہر بڑے آدمی کی طرح مولانا آزاد نے بھی
 جس میدان علم کی طرف رخ کیا وہاں اپنا نقش محنت چھوڑا ہے۔ الہلال، السبلاغ،
 تذکرہ، غبارِ خاطر سب میں ان کی انفرادیت اور کینائی کا رنگ روزِ روشن کی طرح جہاں
 ہے۔ اس سے ان کے کسی بڑے مخالف کو بھی انکار نہیں ہے لیکن قرآن مجید کا معاملہ
 اس سے مختلف ہے۔

مولانا آزاد اعلیٰ پائے کے انشاء پرداز تھے۔ زبان و بیان کی غیر معمولی صلاح نے ان کی ہر تحریر کو جاذبِ نظر اور دامن کش دل بنادیا ہے۔ اگر الفاظ اور طرزِ بیان میں سحر ہے تو بلاشبہ مولانا نے لفظ و بیان دونوں کا جادو جگایا ہے اور اس کی دلفریبی سے بڑے بڑے اصحابِ علم نہ صرف مسحور بلکہ مرعوب ہو گئے۔ زبان و بیان کی یہی خوبی ان کی تفسیر بالخصوص تفسیر سورہ فاتحہ میں پوری شانِ دلربائی کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ زبان و بیان کے ان خوشنما پردوں کو ہٹا کر بہت کم لوگوں نے ان کی تفسیر کے باطن میں جھانکنے کی زحمت کی ہے۔ اکثر لوگوں نے اس کے ظاہری جمال کو دیکھا اور فریفتہ ہو گئے۔ مولانا سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں :

”معتق کی دیدہ وری اور محنت پر وہی کا اصلی جولا نگاہ پہلا حصہ ہے۔

یہ درحقیقت نصف کتاب ہے۔ اس میں سورہ فاتحہ کے ایک ایک لفظ کی ایسی دلنشین تشریح اور بصیرت افروز تفسیر ہے کہ اس سے اس سورہ کے اُم الکتاب (اصل قرآن) ہونے کا مسئلہ مثلاً معلوم ہونے لگتا ہے اور اسلام کے تمام مہمات مسائل اور اصولِ دین پر ایک تبصرو ہو جاتا ہے خصوصاً قرآن پاک کے طرزِ استدلال، خالق کائنات کی ربوبیت و رحمت کے آثار و دلائل اتنی تفصیل سے لکھے ہیں کہ مصنف کی دستِ علم و نظر کی داد بے اختیار دینی پڑتی ہے۔“

اکثر اصحابِ علم نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ مولانا میں احساس ”انابت“ شدید تھا۔ آپ ان کی کوئی کتاب اور مکمل و نامکمل تحریر دیکھ لیں اس میں جو چیز حوتِ جلی کی طرح بہت نمایاں نظر آئے گی وہ ان کا انابت آمیز اندازِ مخاطب ہے۔ آپ اس انابت کو چاہے ڈاکٹر سید عبداللہ کی زبان میں انفرادی انا کا احساس یکتائی کہہ لیں اور چاہے پروفیسر رشید احمد صدیقی کے طرزِ تعبیر میں خدا کا رنگِ کبریاں لے لیں یہ بہر حال ماننا ہو گا کہ ان کی انا کی بے بہت تیز تھی۔ مولانا کے بہت سے عقیدت مندوں اور مداحوں نے اس انابت کی مختلف توجہات پیش کی

ہیں۔ محمد یونس خالدی لکھتے ہیں:

”مولانا کے یہ ارشادات کوئی ادیبانہ فصول گری، ساحرانہ فصاحت طرازی یا فوق الفطرت دعویٰ کا اظہار نہیں بلکہ خود نشی کی ایک اعلیٰ مثال ہے جس سے ان کی فراست، شخصی عظمت اور علم و فضل کا آسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔“^۹

لیکن اس مداحی میں یہ بات یکسر فراموش کر دی جاتی ہے کہ مولانا صرف ادیب اور انشاء پرداز ہی نہیں عالم دین بھی تھے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ داعی الی القرآن تھے۔ اس لیے ضروری تھا کہ ان کے پیچھے میں آدمائیت کے بجائے خاکساری و فروتنی کا رنگ غالب ہوتا۔ اس آدمائیت کے چند نمونے یہاں پیش کیے جاتے ہیں جن سے قارئین اندازہ کر سکیں گے کہ مولانا کی انانیت کس نوع کی تھی اور اس کا رنگ گفتار کیا تھا:

”افسوس ہے کہ زمانہ میرے دماغ سے کام لینے کا کوئی سامان نہ کر سکا۔ غالب کو تو صرف اپنی شاعری کا برداشت تھا، نہیں معلوم میرے ساتھ قبر میں کیا کیا چیزیں جائیں گی:

ناروا بود بہ بازار جہاں جنس و نسا
رو نلتے گشتم و از طالع دکان رفتم

بعض اوقات سوچتا ہوں تو طبیعت پر حسرت و الم کا ایک عجیب عالم طاری ہو جاتا ہے۔ مذہب، علوم و فنون، ادب، انشاء شاعری کوئی وادی ایسی نہیں جس کی بے شمار نمی راہیں مبدیہ فیاض نے مجھ نامراد کے دل و دماغ پر نہ کھول دی ہوں اور ہر آن و ہر لمحہ بخششوں سے مالا مال نہ ہوا ہو۔ بحمدیکہ ہر روز اپنے آپ کو عالم معسانی کے ایک نئے مقام پر پاتا ہوں اور ہر مقام کی کرشمہ سنجیاں پھیلی منزلوں کی جلوہ طرازیوں ماند کر دیتی ہیں۔ لیکن افسوس جس ہاتھ نے

فکر و نظر کی ان دولتوں سے گرا نبار کیا اس نے شاید سروسامان
کار کے لحاظ سے تھی دست رکھنا چاہا۔ میری زندگی کا سارا ماتم
یہ ہے کہ اس عہد اور محل کا آدمی نہ تھا مگر اس کے حوالے
کر دیا گیا یہ

”لوگ بازار میں دوکان لگاتے ہیں تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگاتے ہیں
جہاں خریداروں کی بھیڑ لگتی ہو۔ میں نے جس دن اپنی دوکان لگائی
تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگائی جہاں کم سے کم گاہکوں کا گزر ہو سکے۔
در کوئے ناشکستہ دلی می خرمند و بس

بازار خود فروشی ازاں سوائے دیگر است
مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی حسام راہوں
میں جس طرف بھی نکل پڑا اکیلا ہی نکلا پڑا، کسی راہ میں بھی وقت
کے قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا:

بار نقال ز خود رفتہ سفر دست نہ داد
سیر صحرائے جنوں جیف کہ تنہا کر دیم

”میں اپنے سینے میں وہ دل رکھتا ہوں جس کے لیے ہدایت کی
کوئی شے میں نہیں ہو سکتی جو فاطر السموات نے بھیجی ہو۔“

مولانا آزاد کی اس اتانیت سے ان کی تفسیر ترجمان القرآن بھی محفوظ نہیں
ہے۔ قرآن مجید وہ بارگاہ علم و غیر ہے جہاں ہر دور کے اساطین علم و فن نے جن میں
عربی زبان کے ماہر ناز اور یگانہ عصر عالم، ادیب اور انشاء پرداز شامل ہیں، اقرآن
کیا ہے کہ یہ علم و آگہی کا وہ بحر ہے کراں ہے جس کے سارے موتیوں کا چمن کسی
ایک انسان کے بس میں نہیں ہے۔ بڑے بڑے خواصان علم اس کی تہ میں اترے
لیکن جب سطح پر آئے تو تسلیم کیا کہ اس کے طول و حق کی پیمائش ممکن نہیں ہے۔
اس خواصی میں جس شخص کے ہاتھ جو چیز بھی لگی اس پر اس نے اللہ کا شکر ادا

کیا اور اپنی عقل و فہم کی نارسائی کا اقرار کیا۔ خود قرآن مجید نے ان ”راستخین
فی العلم“ کا حال ان لفظوں میں بیان کیا ہے :

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن
ام الكتاب وَاخَرُ مُشَبِّهَاتٌ فَاَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ
نَرِيعٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ
تَاوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ اِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ
يَقُولُونَ اَمَنْ مِثْلَهُ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ اِلَّا
اُولُو الْاَلْبَابِ (آل عمران - ۷)

(ترجمہ) وہ اللہ ہی ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی جس میں وہ
آیتیں ہیں جو باعتبار مفہوم و معنی بالکل واضح اور قطعی الدالات ہیں
اور یہی آیتیں اصل قرآن ہیں اور دوسری آیتیں بھی ہیں جن کے معنوں
میں اشتباہ ہے۔ پس جن لوگوں کے دلوں میں کئی ہے وہ اس قسم کی
آیات سے ہی سرد کار رکھتے ہیں جو مشتبہ المعنی ہیں، اور اس سے ان کی
غرض فتنہ جوئی اور اس کے تحقیقی مفہوم تک (بہر طور) رسائی ہوتی ہے
حالانکہ ان کا تحقیقی مفہوم اللہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ
علم میں رسوخ رکھتے ہیں ان کی صدا یہ ہوتی ہے کہ ہم اس پر یقین
رکھتے ہیں (یہ) سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور نصیحت صرف
وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عاقل و دانا ہیں۔

لیکن مولانا آزاد کا حال اُن راستخین علم سے بالکل مختلف ہے۔ ان کی انا
یہاں بھی صاحبِ جبروت ہے، آمادہ خود نمائی ہے، ”ہم جو من دیگرے نیست“ کی صدا
مکرر اس کے لبوں پر ہے۔ وہ اس ناپ پر مصر ہے کہ معارف قرآن کی وادی میں صرف
اس کا چراغ جلے، دوسروں کا چراغ گل ہو جائے۔ کیسا عجز و انحصار، کیسا اقرارِ
درماندگی علم اور کیسا اقرارِ نارسائی ذہن۔ دعویٰ ہے کہ اس نے تفسیر کے سارے

دفتر کھنگال ڈالے ہیں، ادعا ہے اس بات کا کہ قرآن مجید کے سارے علوم و معارف فیضانِ الہی سے اس پر بے نقاب ہیں، علم و خبر کے وہ بند دروازے اس پر کھلے ہیں جو اس سے پہلے کسی عالم و مفسر پر نہیں کھل سکے تھے، وہ کلید معرفت اس کے ہاتھ آگئی ہے جس سے اس کتاب حکیم کے ہر عقدہ لاینحل کی کشود آسان ہو گئی ہے۔ اس پر یقین نہ آئے تو مولانا آزاد کے یہ الفاظ ملاحظہ فرمائیں :

”فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کا مخصوص احسان اس عاجز پر بھی ہے کہ اس نے تفسیر بالرائی کی آلودگی سے پاک رکھ کر حقائقِ قرآنیہ کو منکشف کر دیا۔“

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں :

”اگر تم کہو کہ حقائق و معارفِ قرآن کی طرف رہنمائی ایک فضلِ مخصوص ہے جس کے انکشاف کے لیے ندائے تعالیٰ نے اس عاجز و درماندہ قلب کو چن لیا تو یہ فی الحقیقت سچ ہے۔“

ترجمان القرآن کے دیباچے میں ارشاد ہوتا ہے :

”کامل تائیس برس سے قرآن میرے شب و روز کے منکر و نظر کا موضوع رہا ہے۔ اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے دایاں قطع کی ہیں اور مرحلوں پر مرحلے طے کیے ہیں۔ تفسیر و کتب کا جتنا مطبوعہ و غیر مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا ٹراحتہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حق الوسع ذہن نے تغافل اور جھوٹے تساہل کیا ہو۔ علم و نظر کی راہوں میں آج کل قدیم و جدید کی تقسیم کی جاتی ہے لیکن میرے لیے یہ تقسیمیں بھی کوئی تقسیم نہیں۔ جو کچھ قدیم ہے وہ مجھے درنہ میں ملا ہے اور جو کچھ جدید ہے اس کے لیے اپنی راہیں

آپ نکالیں۔ میرے لیے وقت کی جدید راہیں بھی دہی ہی دیکھی بھائی
ہیں جس طرح قدیم راہوں میں گام فرسائی کرتا رہا ہوں : ۱۵
آگے مزید فرماتے ہیں :

”میرے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں ہے جس میں شک کے سارے
کانٹے نہ چھو چکے ہوں اور میری روح کا کوئی اعتقاد ایسا نہیں ہے
جو انکار کی ساری آزمائشوں میں سے نہ گزر چکا ہو۔ میں نے زہر کے گھونٹ
بھی ہر جام سے پیے ہیں اور تریاق کے نسخے بھی ہر دارالشفاء کے
آزمائے ہیں۔ میں جب پیا سا تھا تو میری لب تشنگیاں دوسروں
کی طرح نہ تھیں اور جب سیراب ہوا تو میری سیرابی کا سرخسہ بھی شاہرو
عام پر نہ تھا۔“ ۱۶

اسی دیباچے میں اپنی تفسیر کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :
”جا بجا نوٹوں کا اضافہ کیا ہے جو سورت کے مطالب کی رفتار کے
ساتھ ساتھ برابر چلے جاتے ہیں اور جہاں کہیں ضرورت دیکھتے ہیں
مزید رہنمائی کے لیے نمودار ہو جاتے ہیں۔ یہ قدم قدم پر مطالب کی
تفسیر کرتے ہیں، اجمال کو تفصیل کا رنگ دیتے ہیں، مقاصد و وجوہ
سے پردے اٹھاتے ہیں، دلائل و ثبوت کو روشنی میں لاتے ہیں،
احکام و نواہی کو مرتب و مضبوط کرتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ مختصر
لفظوں میں زیادہ سے زیادہ معانی و معارف کا سرمایہ فراہم کرتے ہیں۔
یہ گویا قاری قرآن کے لیے فکر و تدبر کی روشنی ہے جو حکم ”یسیٰ نور، ہم
بین ایدیم و بایمانھم“ (۱۲: ۵۴) اس کے ساتھ ساتھ چلتی
رہتی ہے اور کہیں بھی اس کا ساتھ نہیں چھوڑتی۔“ ۱۷

اور یہ سطرین بھی دیدنی ہیں :

”مباحث و معارف کا ایک پورا دقرداغ میں پھیل رہا تھا مگر

نوکِ قلم پر پہنچا تو ایک جملہ بن کر رہ گیا۔ اب کتاب کے صفحے پر وہ ایک جملہ ہی رہے گا لیکن اہل نظر چاہیں تو اپنے ذہن و فکر میں پھر سے ایک دفتر کی صورت میں پھیلا سکتے ہیں۔^{۱۸}

کہاں تک بیان کیجیے، انا کا ایک دفتر طوفانی ہے جو تفسیر کے صفحات میں پھیلا ہوا ہے۔ اسی جذبہٴ انا دلا غدیری نے فیصلہ کر دیا کہ ان سے پہلے کے جملہ مفسرین کی تفسیروں کا معیار فکر و نظر بہت پست ہے، قرآن کے حقائق و معارف کا کوئی حصہ ان میں ڈھونڈنا کارِ عبث ہے۔ فرماتے ہیں:

”مختلف اسباب سے جن کی تشریح کا یہ عمل نہیں صدیوں سے اس طرح کے اسباب و مؤثرات نشو و نما پاتے رہے ہیں جن کی وجہ سے بتدریج قرآن کی حقیقت نگاہوں سے مستور ہوتی گئی اور رفتہ رفتہ اس کے مطالعے و فہم کا ایک نہایت پست معیار قائم ہو گیا۔ یہ پستی صرف معانی و مطالب ہی میں نہیں ہوئی بلکہ ہر چیز میں ہوئی تھی کہ اس کی زبان، اس کے الفاظ، اس کی تراکیب اور اس کی بلاغت کے لیے بھی نظر و فہم کی کوئی بلند جگہ باقی نہیں رہی.... چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں سے لے کر قرنِ اخیر تک جس قدر مفسر پیدا ہوئے ان کا طریق تفسیر ایک رو بہ منزل معیارِ فکر و نظر کی مسلسل زنجیر ہے جس کی ہر کھچلی کڑی پہلی سے پست تر اور ہر سابق لاحق سے بلند تر واقع تر ہوئی ہے۔“^{۱۹}

مولانا نے لکھا ہے کہ مختلف عہدوں کے خارجی مؤثرات نے قرآن مجید کے چہرے پر بہت سے دین پرورے ڈال دیے ہیں جن سے اس کی حقیقی شکل و صورت نگاہوں سے مستور ہو گئی ہے۔ ان کے خارجی پردوں کو ہٹا کر ہی قرآن کی اصل حقیقت معلوم ہو سکتی ہے، اور اس کام میں تفسیریں مفید ہونے کے بجائے مضر ہیں کیونکہ ان میں سے اکثر تفسیر بالرای ہیں۔ خواہ تفسیریں مشکلیں نے لکھی ہوں خواہ فقہاء نے، خواہ صوفیاء

نے اور خواہ علوم جدیدہ کے حاملین نے، سب نے تفسیر کے نام سے اپنے اپنے مذہب و مسلک کی ترجمانی کی ہے۔ اس نقص یعنی تفسیر بالرائے سے اگر متاخرین مفسرین میں سے کسی مفسر کی تفسیر محفوظ ہے تو وہ خود ان کی تفسیر ہے۔^۱

مولانا کی تفسیر کا مقام و درجہ کیا ہے اس پر تو ہم بعد میں گفتگو کریں گے یہاں اس قدر کہنا ضروری ہے کہ اسلاف کی تفسیروں پر یک قلم حاشیہ پھر دینا اور انھیں کوڑا کرکٹ کا ڈھیر کچھ لینا زیادتی اور نا انصافی کی بات ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ ان تفسیروں میں بہت سی دور از کار باتیں پائی جاتی ہیں۔ ان میں رطب و یابس سب ملے گا لیکن بہت سے تفسیری نکتے بھی ان میں جا بجا ملتے ہیں۔ بعض تفسیروں میں زبان و بیان، قواعد اور فصاحت و بلاغت کی توضیحات ملتی ہیں۔ اس سلسلے میں صاحب کفایت کی خدمات بڑی وقیع ہیں۔ تفسیر طبری کی صورت میں تفسیری روایات کا ایک بڑا ذخیرہ محفوظ ہے۔ یہ روایتیں تہذیب و تنقیح کے عمل سے نہیں گزر سکی ہیں لیکن یہ کیا کم ہے کہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی تفسیری کادشوں کو محفوظ کر لیا گیا ہے۔ اگر تفسیر طبری وجود میں نہ آتی تو تفسیر ابن کثیر کی تصنیف مشکل تھی جو سلف کے طریقہ تفسیر کی ترجمان ہے۔ اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ہر عہد کا مصنف اپنے عہد کے علمی ماحول کا پروردہ اور عصری ذوق و میلان سے متاثر ہوتا ہے۔ مفسرین بھی اس عام قیلے سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ ان کی تفسیری خدمات کو اسی زاویہ نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔ لیکن مولانا آزاد کی امانیت نے ان حقائق سے صرف نظر کر لیا اور قدیم و جدید مفسرین میں سے کسی مفسر کی تفسیری خدمات کے اعتراف سے گریز کیا۔ حتیٰ کہ ہندی مفسرین و مترجمین قرآن کے ذکر سے بھی پہلو تہی کی ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا شمار کبار علماء ہند میں ہوتا ہے۔ ان کا فارسی ترجمہ قرآن اور اصول تفسیر میں ان کی اہم تالیفات الفوز المجید (فارسی) مہتمم بالشان ہیں۔ شاہ عبدالقادر دہلوی اور شاہ رفیع الدین دہلوی جو اسی دوران کے چشم و چراغ ہیں، کے اردو تراجم قرآن بھی اہمیت کے حامل ہیں۔

ان کے علاوہ سرسید کی تفسیر القرآنؑ، مولانا محمد علی کی بیان القرآنؑ، مولانا احمد علی کی تفسیر بیان الناسؑ، ڈپٹی نذیر احمد، مولانا فتح محمد جالندھری، مرزا حیرت دہلوی، مولانا عاشق علی میرٹھی، مولانا جہد الحق حقانیؑ، مولانا محمود حسنؑ اور مولانا بشیر احمد عثمانیؑ کے ترجمے و تفسیر اور مولانا اشرف علی تھانویؑ کی تفسیر بیان القرآن سے کس طرح صحت نظر کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ الذہب کی آخری کڑی مولانا حمید الدین فراہیؑ ہیں جو ہندی مفسرین کے امام و میر کا دواں کی حیثیت رکھتے ہیں بلکہ اگر یہ کہا جائے تو ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا کہ عربی مفسرین میں بھی باعتبار فکر و نظر ان کی حیثیت امام و مجتہد کی ہے۔

مولانا آزاد اپنی انانیت کے زیر اثر خواہ یہ کہیں کہ انھوں نے قرآن کے ترجمے و تفسیر میں کسی عالم و مفسر کے خرمس سے خوشتر چینی نہیں کی ہے اور اپنی راہ سب سے الگ بنائی ہے۔^{۱۲} لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے ترجمہ و تفسیر دونوں میں متقدمین و متاخرین علماء و تفسیر سے پورا پورا اخذ و استفادہ کیا ہے۔ مولانا سید سلیمان ندویؒ نے لکھا ہے: "معلوم ہوتا ہے کہ ترجمے کے لیے شاہ عبد القادر کا ترجمہ پیش نظر ہے۔" شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے فارسی ترجمہ قرآن سے بھی انھوں نے فائدہ اٹھایا ہے۔ مثلاً سورہ بقرہ آیت ۲۰۵ کے ترجمے میں "اذا توئی" کا ترجمہ کیا ہے "جب انھیں حکومت مل جاتی ہے" دوسرے مترجمین قرآن نے "توئی" کا ترجمہ پیٹھ پھیرنا کیا ہے۔ مولانا آزاد کا ترجمہ شاہ صاحب کے ترجمے سے ماخوذ ہے۔ شاہ صاحب کا ترجمہ ملاحظہ ہو "چوں ریاست پیدا کند" بعض علماء نے اسے مولانا آزاد کا عطیہ خاص قرار دیا ہے "جو ظاہر ہے کہ صحیح نہیں ہے۔ سرسید علیہ الرحمۃ کے طرز فکر کے بعض گوشے بھی ان کی تفسیروں میں ملتے ہیں۔ مثلاً حقیقت نبوت وغیرہ۔ مولانا آزاد نے سب سے زیادہ جس بطل جلیل اور عالم قرآن سے استفادہ کیا ہے وہ مولانا حمید الدین فراہیؑ ہیں۔ اس سلسلے میں مولانا سید سلیمان ندویؒ نے اعراب حقیقت کرتے ہوئے لکھا ہے:

”مولانا شبلی کے اصرار سے کئی دفعہ مولانا فراہی ندوہ میں آکر رہے اور طلباء کو کبھی فلسفہ جدیدہ اور کبھی قرآن کے سبق پڑھائے میں بھی اس زمانے میں ندوہ کا طالب علم تھا۔ مولانا کے ان درسوں سے مستفید ہوا۔ اس زمانے میں مولانا ابوالکلام آزاد مولانا شبلی مرحوم کے پاس ندوہ میں مقیم تھے اور الندوہ کے مددگار ایڈیٹر تھے۔ وہ مولانا حمید الدین صاحب کی ان صحبتوں سے مستفید ہوتے رہے اور قرآن پاک کے درس و نظر کے نئے راستوں کے نشان پانے لگے اور بالآخر الہلال کے صفحات میں اس جادہ بیانی کے مختلف مناظر سب کی نظروں کے سامنے آئے۔“ ۱۹

اس استفادے کی متعدد مثالیں ترجمان القرآن میں موجود ہیں۔ یہاں صرف ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ مولانا حمید الدین فراہی سے پہلے کوئی عالم دین بھی قرآنی قسموں کا صحیح معنی و مفہوم متعین نہیں کر سکا تھا۔ اس سلسلے میں امام غزالی رازی (متوفی ۵۰۹ھ) اور علامہ ابن قیم (متوفی ۷۵۰ھ) کی کوششیں بھی کامیابی سے ہمکنار نہ ہو سکیں۔ مولانا فراہی نے اس موضوع پر ایک مبسوط رسالہ الامعان فی اقسام القرآن کے نام سے تحریر کیا اور اس میں تفصیل سے بتایا کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مختلف چیزوں کی جو قسمیں کھائی ہیں ان سے مقصود اشہاد و استدلال ہے یعنی مقسم بہ کو مقسم علیہ پر بطور شہادت پیش کیا گیا ہے اس سے مقسم بہ کی تعظیم مقصود نہیں ہے۔“

مولانا آزاد نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں قسم کے اس مفہوم کو یاد کیا لیکن یہ نہیں لکھا کہ یہ مولانا فراہی کی تھیں ہے بلکہ یہ لکھا کہ عربی میں قسم کا مطلب شہادت ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں :

”اس آیت میں اثبات جزا کے لیے خدا نے خود اپنے وجود کی قسم کھائی ہے۔ لیکن ”رب“ کے لفظ سے اپنے آپ کو تعبیر کیا ہے۔ عربی میں قسم

کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی بات پر کسی بات سے شہادت لائی جائے۔^{۲۱}

اس سے واضح ہو گیا کہ مولانا آزاد نے اپنے ہمعصوروں اور پیش روؤں کی قرآنی تحقیقات سے استفادہ تو کیا لیکن اس کا اقران نہیں کیا۔ اگر وہ اس کا اقران کر لیتے تو اس سے ان کی غفلت و غیبت میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی۔ لیکن ان کی انانیت اس اقرار و اقران سے ہمیشہ گریزاں رہی۔ مولانا کی نظر اس آیت پر یقیناً رہی ہوگی: **وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا (فرقان ۶۳) ۱۰ اللہ کے بندے تو وہ ہیں جو زمین پر خاکساری کے ساتھ چلتے ہیں۔**

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید کے حقائق و معارف سے صرف ان مومنین کے قلب و دماغ آشنا ہوتے ہیں جو حقیقت شناس تقویٰ ہوں۔ غیر متعین کے لیے اس بزم عرفانی میں رسائی ممکن نہیں ہے۔ ان کے لیے عروج کا درد تہر جام ہے۔ وہ اس میکدہ عرفان میں نشہ لب جاتے ہیں اور تشنہ کام ہی واپس آتے ہیں۔

ہم تسلیم کرتے ہیں اور سب نے بجا طور پر تسلیم کیا ہے کہ مولانا آزاد غیر معمولی ذہن و حافظہ رکھتے تھے۔ ان کی ذہانت و فطانت مسلم ہے۔ جو اس کا منکر ہو اس کا علم و نظر غیر معتبر ہے۔ اسی ذہانت کی وجہ سے مولانا نے دوسرے امور کی طرح تفسیر قرآن میں بھی اپنی انفرادیت کو قائم رکھا ہے۔ بعض قرآنی قصص کے بیان و تشریح میں ان کی یہ انفرادیت بالکل نمایاں ہے۔ مثلاً قصہ ذوالقرنین کی انھوں نے جو تحقیق کی ہے وہ قابلِ تعریف ہے لیکن جہاں تک قرآن مجید کے حقائق و معارف کا تعلق ہے اس سے مولانا کی تفسیر خالی ہے۔

پروفیسر رشید احمد صدیقی کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ مولانا آزاد کے یہاں اسٹائل (پیرایہ بیان) زیادہ اور مواد کم ہے۔ اس کا اطلاق ان کی تفسیر پر بھی ہوتا ہے۔ ترجمان القرآن کی پہلی جلد جو سورہ فاتحہ کی تفسیر ہے، بہت معروف و مقبول ہے اور مولانا کی قرآن فہمی کی نامتو دلیل تو یہ دلیل مان لی گئی ہے لیکن اس تفسیر

میں مع مقدمہ فاتحۃ الکتاب صرف انشاء پر داری ہے اور بلاشبہ اس کا یہ ایک نادر نمونہ ہے۔ ان کے خلاق ذہن نے اسلوب بیان کے نئے نئے پیکر اس میں تراشے ہیں اور اس اعتبار سے یہ ایک منفرد تفسیر ہے۔ بطور نمونہ ہم یہاں اس کی ایک دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔

سورۃ فاتحہ قرآن مجید کے لیے مثل دیباچہ کتاب کے ہے یعنی جس طرح ہر کتاب کا ایک دیباچہ ہوتا ہے اور اس سے اس کتاب کا آغاز و تعارف ہوتا ہے اسی طرح سورۃ فاتحہ قرآن مجید کا آغاز و تعارف اور اس کی پہلی سورۃ ہے۔ اس مضمون پر مولانا آزاد نے مقدمہ فاتحۃ الکتاب میں جو عبارت آرائی کی ہے وہ ملاحظہ ہو :

"وہی الہی کے مستور و محبوب چہرے نے جب سرزمین فاران میں اپنا نقاب اٹا تو اس کے جمال حقیقت کا اولین نظارہ اسی سورۃ فاتحہ میں تھا اور پھر یہی سورۃ ہمیشہ کے لیے پہلی بھی قرار پائی کہ کرۂ ارض پر نوح انسانی جب کبھی جستوں حقیقت میں بیقرار ہوگی تو سب سے پہلے یہی جسلوہ حق اس کے سامنے آئے گا... کائنات تعلیم و سعادت انسانی میں جو کچھ ہے اس میں سب سے پہلی حقیقت یہی سورۃ اور اسی سورۃ کی سات آیتیں ہیں۔ اگر وہ ایک سفر ہے تو اس کی پہلی منزل یہی ہے، اگر وہ ایک جمال ہے تو اس کا پہلا نظارہ یہی ہے، اگر وہ ایک نمونہ ہے تو اس کا پہلا تراز اسی سے اکھٹا ہے، اگر وہ ایک وقت ہے تو اس کا پہلا دن اسی سے شروع ہوتا ہے، اگر وہ ایک درخت ہے تو اس کا اولین تخم اسی میں ہے اور اگر وہ ایک دائرۂ سعادت ہے تو اس کا نقطہ اس کے سوا اور کوئی نہیں"۔ ۳۳

مولانا کی تحریر کا ایک عجیب غیر ضروری طول کلام ہے اور اس کو ان کے شوق انشاء پر داری نے پیدا کیا ہے، اور دوسرا عجیب محاورہ مضمون ہے۔ اوپر کے مضمون یعنی

سورہ فاتحہ کی اولیت کو مولانا نے بتکار بیان کیا ہے۔ اسی سلسلہ کلام میں لکھتے ہیں،
 ”یہی وجہ ہے کہ مومن کی حیاتِ ایمانی کا پہلا دن یہی ہے اس کے
 سازِ فطرت کا پہلا نغمہ اسی کے اندر سے اُٹھتا ہے، اس کے دائرہ علم
 و عمل کا نقطہ سعادت اسی کی سات آیتیں ہیں۔ وہ جب سفرِ حقیقت
 شروع کرتا ہے تو اس کا پہلا قدم یہی ہوتا ہے، وہ چلتا ہے تو
 اس کی پہلی منزل یہی پیش آتی ہے، یوں ہے تو پہلی آواز یہی
 نکلتی ہے، مانگتا ہے تو پہلی طلب اسی میں ہوتی ہے اور عشقِ حق
 میں رہتا ہے تو چشمِ حقیقت سے پہلا آنسو یہی ٹپکتا ہے یعنی اس
 کی حیاتِ سعادت میں جو کچھ ہے اس میں پہلی اور اول چیز یہی
 ہے۔“ ۳۲

یہی مضمون بتکار صفحہ ۶۱ سے صفحہ ۶۴ تک چلا گیا ہے۔ اس کے بعد مولانا نے
 فاتحۃ الکتاب کی وجہ تسمیہ اور ترتیبِ نزول کے اعتبار سے اس سورہ کی حیثیت
 پر گفتگو کی ہے۔ یہ ایک خشک بحث ہے اور مولانا کا قلم انشاء پر وازی کی بہاریں
 دکھانے کے لیے بے چین تھا۔ بالآخر انھوں نے ”مراتبِ اربعہ ظہور“ کے عنوان سے
 گل افشانی گفتار کا موقع ڈھونڈ لیا۔ لکھتے ہیں :

”نبوت ایک بیج ہے جو انبیاء کی سرزمینِ قلب میں ودیعت کیا جاتا
 ہے اور وہ اندر ہی اندر نشوونما پاتا اور غفلتِ ابتدائی مراتبِ نشو و
 انساٹ سے گزر جاتا ہے یہاں تک کہ وہ وقت آتا ہے جب اس
 کی قوت نشو و بسط حد کمال تک پہنچ جاتی ہے اور اس کی شاخیں
 ابھرنے اور پھیلنے کے لیے ایک نصف، وسیع کو ڈھونڈتی ہیں۔ اس
 وقت اس کی قوت نشو کا اُبھار بے قرار ہو جو کہ زور مارتا اور ابھرنے
 کے لیے جوش کھاتا ہے۔ پس زمینِ شمع ہوتی ہے اور مخفی قوت نشو
 اپنے ابھرنے کی راہ نکال لیتی ہے۔ اس کے بعد انشعاب و ظہور

کا دور آتا ہے اور اس کی پھیلنے والی شاخوں سے زمین کی بالائی سطح گھر جاتی ہے۔ ۳۵

اس انشاء پر دوازی کا سلسلہ صفحہ ۸۴ سے صفحہ ۹۴ تک گیا ہے۔ اس میں نبوت کے ظہور و آغاز کے بارے میں جو قاطعی اور نکتہ آرائی کی گئی ہے اس کا حقیقت واقعہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہ بالکل ایک غیر متعلق بحث ہے۔ اس کے علاوہ اس کا مواد سرسید علیہ الرحمۃ کی فکر سے ماخوذ ہے۔ سرسید کی تفسیر میں وحی و جبر کی کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ نبی کا قلب ہے جس میں ملکہ نبوت فطرتاً و دیت کیا جاتا ہے اور وہی دراصل منبع وحی اور تجلی کاہ تھا۔ کوئی ہے ۳۶

مولانا آزاد نے یہ بھی لکھا ہے کہ نبوت سے قبل انبیاء کسی نامعلوم حقیقت اور کسی غیر متعین منزل عشق کی جستجو میں ہمہ آن مضطرب و بے چین رہتے ہیں۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں :

”پس اس وقت حضرت انبیاء کرام پر ایک بے خداداد اضطراب و التهاب عشق کی سہی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ وہ ایک غیر معلوم حقیقت کے لیے بے قرار، ایک غیر متعین معشوق کی جستجو میں سرگرداں اور ایک غیر منظم انکشاف و انبعاث کی فکر میں ڈوب جاتے ہیں۔ ان کی روحانیت نبوت اس وقت بے قرار ہو ہو کے اور ٹرپ ٹرپ کے کسی غیر متعین حقیقت کو ڈھونڈنے اور پکارنے لگتی ہے اور ان کا اضطراب یکسر ایک صدائے جستجو اور دعوت سوال ہوتا ہے کہ اے وہ کہ آنے والا، نکلنے والا، اور طلوع ہو جانے والا ہے! تو کہاں ہے اور کیوں اپنے چہرے پر سے نقاب نہیں اٹھ دیتا اور کیوں اپنے جلال و درخشانی سے ظلمتوں اور اندھیاریوں کو دور نہیں کر دیتا؟“ ۳۷

لیکن قرآن مجید سے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی۔ قرآن مجید کی ایک سے زیادہ آیات سے ثابت ہے کہ قبل نبوت کسی نبی کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کو منصب

نبوت کے لیے منتخب کر لیا گیا ہے۔ بطور مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو لیں۔ ان دونوں جلیل القدر انبیاء کی قبل نبوت زندگی میں ہم کو اس اضطراب و التہاب کے کوئی آثار نہیں ملتے جس کا نقشہ مولانا کے شاعرانہ تخیل نے سطور بالا میں کھینچا ہے۔

قرآن مجید کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام حاکم مصر فرعون کے خون سے بھاگ کر مدین کے علاقے میں پلے گئے تھے اور وہاں ایک نیک سیرت بزرگ کے ہاں دس سال تک ان کا قیام رہا اور انہی کی ایک لڑکی سے ان کی شادی ہوئی۔ واقعہ نبوت بالکل اچانک پیش آیا جب کہ وہ ایک سفر میں آگ کی تلاش میں تھے۔ (سورہ قصص ۲۹) ان کو ذرا بھی خبر نہ تھی کہ اس آگ کے پرے میں ان کو نبوت کی نعمت ملنے والی ہے۔ اس سلسلے میں ان کے ذہن میں پہلے سے نہ کوئی اضطراب تھا اور نہ دل میں کسی طرح کا داعیہ طلب و جستجو۔

یہی معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ نبوت سے قبل آپ نے کبھی اس بارے میں سوچا بھی نہ تھا اور نہ کبھی آپ کی جانب سے کسی نوع کی بے قراری کا اظہار ہوا جس سے معلوم ہوتا کہ آپ بہت جلد نبی بنائے جانے والے ہیں۔ ہر نبی کی طرح آپ بھی قدرت کی طرف سے فطرت سلیمہ اور نفسِ مزکی لے کر آئے تھے اس لیے لازماً اپنے ماحول کی بُری باتوں کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ عہد جاہلیت میں بعض مکی باشندے بھی دینِ حنیف پر تائم تھے اور مشرکانہ افعال سے نفرت رکھتے تھے۔ غارِ حرا میں آپ کی غلوت گوینی اسی جذبے سے تھی کہ مکہ کے مشرکانہ ماحول سے دور رہ کر اپنی فطرتِ مستقیمہ کے مطابق اللہ کی عبادت کریں۔ اسی جگہ ظہورِ نبوت کا واقعہ پیش آیا۔ چونکہ آپ کے لیے یہ ایک غیر متوقع بات تھی اس لیے گھبرا گئے اور گھر پہنچ کر حضرت خدیجہ سے کہا ”مجھے کپڑا اٹھا دو“ مجھے کپڑا اٹھا دو“ لیکن وحی الہی نے آپ کی دھارس بندھائی اور محبت آمیز لہجے میں ارشاد ہوا ”ادھر دھاریٹ کر سونے والے اٹھو اور ڈراؤ اور اللہ کی بڑائی بیان کرو“ (سورہ مزمل: ۱-۳)

اس واقعہ سے صاف ظاہر ہے کہ نبوت سے پہلے آپ کا ذہن عطاۓ نبوت سے بے خبر اور اس باب میں ہر طرح کے ہیجان اور بے قراری سے خالی تھا۔ مولانا آزاد نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ محض عبارت آرائی ہے۔
مقدمہ فاتحۃ الکتاب کے اس مختصر جائزے کے بعد اب ہم ان کی تفسیر کی طرف آتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے ہم سورہ فاتحہ ہی کی تفسیر کو لیتے ہیں۔ پہلے اس کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

”ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے، جو رحمت والا ہے اور جس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے، جو اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔ (خدایا) ہم صرت تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور صرت تو ہی ہے جس سے (اپنی ساری احتیاجوں میں) مدد مانگتے ہیں۔ (خدایا) ہم پر (سعادت کی) سیدھی راہ کھول دے، وہ راہ جو ان لوگوں کی راہ ہوئی جن پر تو نے انعام کیا، ان کی نہیں جو بھٹکارے گئے اور نہ ان کی جو راہ سے بھٹک گئے۔“

اس ترجمے سے ظاہر ہے کہ مولانا آزاد نے ترجمے میں کسی ایک طریقے کی پابندی نہیں کی ہے۔ کہیں تو آزاد ترجمانی ہے (آیات ۳۱۲) اور کہیں لفظی ترجمے کے ساتھ تشریح مزید کے لیے برکیٹ استعمال کیے ہیں (آیات ۵، ۴) ان میں سے کسی ایک ہی طریقے کی پابندی ضروری تھی۔ راقم کے نزدیک آزاد ترجمانی کا طریقہ متعدد وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔

جہاں تک مذکورہ بالا ترجمے کی معنویت اور صحت کا معاملہ ہے وہ محل نظر ہے۔ مولانا نے جو کچھ تفسیر پیش کیا ہے اور یہی ترجمہ اکثر مفسرین نے کیا ہے۔ لیکن عربی میں جو کچھ معنی شکر کے بھی ہیں، تفسیر ابن کثیر میں اس سلسلے میں کئی روایتیں عبد اللہ

ابن عباسؓ سے منقول ہیں جن میں سے ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ "الحمد لله" شکر کا کلمہ ہے اور بندہ جب "الحمد لله" کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بند نے میرا شکر کیا۔" قرآن مجید کی متعدد آیات میں حمد کا لفظ شکر کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے: وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنْ الْخَزَن (فاطر- ۳۴) "اور وہ کہیں گے کہ اس اللہ کا بڑا شکر ہے جس نے ہمارا رنج و غم دور کیا۔" مولانا نے رب کے تین معنی لکھے ہیں 'پرورش کنندہ'، 'معلم' اور 'آقا'۔ لیکن رب کے معنی معلم کے نہیں آتے۔ رب ایک معنی مالک کے ہیں۔ چنانچہ عربی میں گھر کے مالک کو "رب الدار" اور جانور کے مالک کو "رب الدابة" کہتے ہیں۔" رحم کا ترجمہ مولانا نے کیا ہے کہ جس کی رحمت تمام غلوتات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے۔ یہ لفظی ترجمہ نہیں ہوا۔ اگر یہ مفہوم آیت ہے تو اپنی حد سے تجاوز کر کے تفسیر کی حد میں داخل ہو گیا ہے۔ "مالک یوم الدین" کے ترجمے میں بھی ترجمہ اور تفسیر کی حدیں مل گئی ہیں۔ مولانا کا ترجمہ ہے "جو اُس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔" اس تفسیری ترجمے سے آیت کا صحیح مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ مولانا نے "مالک یوم الدین" کو لغوی معنی میں لیا جب کہ یہ قرآن مجید کی ایک اصطلاح ہے۔ اس کے اصطلاحی مفہوم کو خود قرآن نے واضح کر دیا ہے۔ فرمایا گیا ہے: وَمَا دُنَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ هُمْ مَا دُنَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ هُمْ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَ ذَلِكَ لِلَّهِ (سورہ انفطار- ۱۷ تا ۱۹) "تمہیں کیا خبر کہ روزِ جزا کیا ہے، ہاں تمہیں کیا خبر کہ روزِ جزا کیا ہے؟ روزِ جزا وہ ہے کہ جس دن کوئی آدمی کسی آدمی کے کچھ کام نہ آ سکے گا اور فیصلے کا اختیار صرف اللہ کے ہاتھ میں ہوگا۔" اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید "مالک یوم الدین" کے فقرے سے مجرد اتنا ہی نہیں بتاتا کہ وہ اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا بلکہ یہ بھی ذہن نشین کرتا ہے کہ اس دن کسی نوع کی سعی و سفارش نہیں چلے گی اور بندوں کی جزا اور سزا کا اختیار صرف اسی کو حاصل ہوگا۔ مولانا کے تفسیری ترجمے میں یہ بات نہیں آ سکی ہے۔

اس کا تفسیری ترجمہ اس طرح ہوگا: ”جو اس دن کا مالک ہے جس دن جزا و سزا کا اختیار صرف اللہ کے ہاتھ میں ہوگا اور کوئی کسی کے کام نہ آ سکے گا۔“

”صراط مستقیم“ کا ترجمہ مولانا نے سعادت کی سیدھی راہ کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ مالک یوم الدین کی طرح صراط مستقیم کے الفاظ یہاں اصطلاحاً استعمال ہوئے ہیں اور اس سے مراد توحید ہے کہ یہی سیدھی راہ ہے اسی لیے شرک کے لیے ٹیڑھی راہ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے کہ اس راہ پر چلنے والا کبھی مقصود حقیقی تک نہیں پہنچتا اور بھٹک کر رہ جاتا ہے۔ قرآن مجید میں صراط مستقیم کے اصطلاحی مفہوم کو ایک سے زیادہ آیات میں واضح کر دیا گیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ ارشاد ہوا ہے: **قُلْ اِنِّیْ هَدٰی سَبِيْلَیْ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ۝ دِیْنًا قَیْمًا مِّلَّةَ اِبْرٰهَیْمَ حَنِیْفًا ۝ وَ مَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ ۝ (انعام - ۱۶۱)** ”(اے محمد) کہہ دو میرے رب نے مجھے سیدھی راہ دکھا دی ہے یعنی راست راہ جس میں کوئی کجی نہیں‘ ابراہیم کا طریقہ جسے اس نے یکسو ہو کر اختیار کیا تھا اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔“ اس آیت میں ”دین قیم“ اور ”ملت ابراہیم“ کے الفاظ سے صراط مستقیم کا توحیدی مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ ”وماکان من المشرکین“ کے الفاظ سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے۔ صراط مستقیم کے مفہوم میں توحید کے علاوہ بعض اخلاقی تعلیمات بھی شامل ہیں جو اس کے لازمی تقاضے کی حیثیت رکھتی ہیں۔“

مولانا آزاد کے ترجمے کے نقائص آپ نے دیکھ لیے۔ اب تفسیر کو لیں۔ مولانا نے

لفظ اللہ کی وضاحت میں لکھا ہے:

”اگر ”اللہ“ ”الہ“ سے ہے تو ”الہ“ کے معنی کیا ہیں؟ علماء لغت و اشتقاق کے مختلف اقوال ہیں۔ مگر سب سے زیادہ قوی قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصل ”ألہ“ ہے اور ألہ کے معنی تجر و در ماندگی کے ہیں۔ بعضوں نے اسے دلہ سے ماخوذ بتایا ہے اور اس کے معنی بھی یہی ہیں۔ اس خالق کائنات کے

لیے یہ لفظ اس لیے اسم قرار پایا کہ اس بارے میں انسان جو کچھ جانتا یا جان سکتا ہے وہ عقل کے تجربہ اور ادراک کی درمانگی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ وہ جس قدر بھی اس ذات مطلق کی ہستی میں غور و خوض کرے گا اس کی عقل کی حیرانی اور درمانگی بڑھتی ہی جائے گی یہاں تک کہ وہ معلوم کرے گا کہ اس راہ کی ابتدا بھی مجرد حیرت سے ہوتی ہے اور انتہا بھی مجرد حیرت ہے۔^{۱۶}

مولانا کی اس تحقیق کے مطابق ”الہ“ کی اصل اُلہ اور دلہ ہیں بمعنی تجربہ اور یہی معنی ان کے نزدیک راجع ہے اور یہ صحیح نہیں ہے۔ علامہ لغت نے الہ کی اصل دلاہ بھی بتائی ہے اس معنی میں کہ مخلوق اپنی حاجت براری کے لیے اس کی طرف رجوع کرتی ہے، مصائب میں اس کی طرف عاجزانہ پکیتی ہے اور اس کی جناب میں روتی اور گڑگڑاتی ہے ٹھیک اس طرح جیسے بچہ ایسے مواقع پر اپنی ماں کی آغوش ڈھونڈتا ہے۔^{۱۷} مولانا روم نے الہ کے اس مفہوم کو اپنی مثنوی میں نہایت عمدہ طور پر بیان کیا ہے :

معنی اللہ گفت سیبویہ یوٹھون فی الحوائج ہم لویہ
گفت الحوائجی حوائجنا الیک والتمناہ وجسدناہ الیک
صد ہزاراں عاقل اندر وقت درد جملہ نالاں پیش آل دیان فرد
”سیبویہ (امام فخر) نے اللہ کے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ اللہ وہ ذات ہے کہ جس کے حضور میں لوگ گڑگڑا کر اپنی حاجتیں پیش کرتے ہیں لوگ اس کی جناب میں یوں دعا کرتے ہیں کہ اے اللہ ہم تیر ہی جناب میں اپنی حاجت براری کے لیے التماس کرتے ہیں اور تیرے ہی در سے ہم اپنا دامن مراد بھرتے ہیں۔ لاکھوں ارباب عقل و دانش مصیبت کی گھڑیوں میں اسی حاکم مطلق کی جناب میں نالہ و فریاد کرتے ہیں۔“

”اللہ“ کی ایک دوسری اصل بھی ہے اور وہ ”إلاہ“ ہے فعال کے وزن پر مفعول کے معنی میں یعنی مالوہ بمعنی معبود۔ بعض اہل لغت نے اس کی اصل ”لاہ“ فعل کے وزن پر بتایا ہے اور اس کے معنی معبود (دیوتا) کے ہیں۔ اشنی کا شعر ہے :

كحلفة من ابى مباح يسمعها لاهه الكلباس

”ابو رباح کی قسم کی مانند جس کو اس کا بڑا دیوتا سنتا ہے۔“

اللہ کے ایک معنی اعتماد کے بھی ہیں۔ اس میں سکون کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، بولتے ہیں، أُلِيتَ إِلَى فَلَانٍ أَيْ سَكَنَتِ إِلَيْهِ ”یعنی میں نے اس کی طرف رجوع کیا اور وہاں سکون حاصل ہوا۔ اس کے ایک اور معنی کسی کی جانب غایت شوق سے متوجہ ہونے کے بھی ہیں۔ کہتے ہیں، أُلِهَ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ أَيْ اتَّجَهَ إِلَيْهِ لَشِدَّةِ شَوْقِهِ إِلَيْهِ۔ اسی طرح ہے: اللہ الأم اَنِ وَلَدَهَا أَيْ حَتَّ إِلَيْهِ یعنی ماں بچے کی طرف غایت درجہ محبت اور دلسوزی سے متوجہ ہوئی یا اس کی مشتاق ہوئی۔

مولانا آزاد نے ان تمام متذکرہ بالامعانی سے صرت نظر کر کے اللہ کو تحیر کے معنی میں لیا جو ان کی طبیعت اور مذاق کے عین مطابق تھا۔ اللہ کا یہ مفہوم عقلاء اور حکماء کے ایک مختصر گروہ کے لیے بلاشبہ باعث کشش ہو سکتا ہے لیکن عام لوگوں بالخصوص اہل ایمان کے لیے اس تصور اللہ میں کوئی کشش اور دل بستگی کا سامان موجود نہیں ہے کیوں کہ جس ہستی مطلق میں غور و فکر کا نتیجہ تحیر و درماندگی ہو اس ذات سے کوئی صاحب ایمان کس طرح اپنے ذہن و قلب کا تعلق قائم کر سکتا ہے اور اس کو اپنے بہترین احساسات و جذبات کا مرکز بنا کر اس کی اطاعت و بندگی کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت سے بھی اللہ کے مذکورہ مفہوم کی تائید نہیں ہوتی خود مولانا آزاد نے اس معنی کی تائید میں صرت لغت کو پیش کیا ہے، قرآن مجید سے کوئی آیت بطور دلیل پیش نہیں کی ہے۔ یہ اس کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ

یہ ایک خالص فلسفیانہ تصور الہ ہے۔ قرآن مجید سے الہ کے جس مفہوم کی تائید ہوتی ہے وہ اس سے قطعاً مختلف ہے۔ قرآن کے بیان کے مطابق الہ کا اطلاق اس ہستی مطلق پر ہوگا جو طاقت و قوت میں بے مثال ہو، جو سب پر غالب ہو اور اس پر کوئی غالب نہ آسکے، جس کے آگے سر نیاز خم کیا جائے، جبر کے ساتھ نہیں بلکہ دل کی کامل رضا و رغبت کے ساتھ، اور جو فوق الطبیعی طور پر مخلوق کی حاجت روا، مشکل کشا اور نجات دہندہ ہو۔

مولانا آزاد نے سب سے زیادہ زورِ مسلم جس آیت کی تشریح میں صرف کیا ہے وہ ”رب العلیین“ ہے۔ لیکن یہ ساری بحث رب کے صرف ایک معنی یعنی پرورش کنندہ کے گرد گھومتی ہے۔ انھوں نے رب کے دوسرے معانی یعنی آفت و ممالک سے انماض کیا ہے حالانکہ قاضی ربوبیت کی بناء پر یہ اس کے بنیادی مفہومات میں داخل ہیں۔ رب کے لفظ میں پرورش کا جو مفہوم ہے وہ اس قدر نمایاں ہے کہ قرآن حکیم نے اثبات الہ میں اس سے مطلق قرض نہیں کیا ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ قرآن مجید کے مخاطب اول ربوبیت کے اس پہلو سے بخوبی واقف تھے وہ اللہ ہی کو اپنا خالق و رازق مانتے تھے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے: وَلِلّٰهِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ لِيَقُولَنَّهُ (الزمر: ۲۸) ”اگر تم ان سے پوچھو کہ آسمانوں اور زمین کا خالق کون ہے؟ تو ضرور کہیں گے کہ وہ اللہ ہے“ دوسری جگہ ہے:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ
وَمَنْ يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيَخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ
يَدْبُرُ الْاَمْرَ فَنَسِيقُونَهُ اِلَيْهِ فَقُلْ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ (یونس - ۳۱)
”کہو، وہ کون ہے جو تمہیں آسمان اور زمین سے رزق مہیا کرتا ہے
اور وہ کون ہے جو تمہارے کانوں اور آنکھوں کا مالک ہے اور وہ
کون ہے جو بے جان چیز سے جاندار کو اور جاندار سے بے جان چیز کو
نکالتا ہے“ اور وہ کون ہے جو تدبیر امر کرتا ہے؟ (جواب میں) ضرور

کہیں گے کہ وہ اللہ ہے۔ پس ان سے کہو کہ پھر تم کیوں (شرک) سے نہیں بچتے؟

لیکن جس چیز کے ماننے میں اُن کو تامل تھا وہ ربوبیت بمعنی حاکمیت تھا یعنی وہ اللہ کی جگہ مختلف معبودوں کو نظامِ ارض و سما کا حاکم و متصرف سمجھتے تھے۔ گو کہ یہ بھی مانتے تھے کہ وہ اللہ کی طرف سے نظم کائنات پر مامور ہیں۔ گویا ان کے نزدیک اللہ کی حیثیت رب الارباب کی تھی، قرآن مجید میں اس تصور کی تردید کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ جو اللہ خالق و رازق ہے وہی تنہا بلا شرکت غیرے اس کائنات کا ناظم و آمر بھی ہے۔

ربوبیت کے اس پہلو سے صرف نظر کر لینے کی وجہ سے مولانا آزاد نے کارخانہ ربوبیت کو اثباتِ الٰہ کے طور پر پیش کیا ہے اور اسے برہانِ ربوبیت سے تعبیر کیا ہے اور اپنے مخصوص اسلوب میں لکھا ہے:

”کیا انسان کا دجہان یہ باور کر سکتا ہے کہ نظامِ ربوبیت کا یہ پورا کارخانہ خود بخود وجود میں آجائے اور کوئی زندگی، کوئی ارادہ، کوئی حکمت اس کے اندر کارفرما نہ ہو؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس کارخانہ ہستی کی ہر چیز میں ایک بولتی ہوئی پروردگاری اور ایک ابھری ہوئی کارسازی موجود ہو مگر کوئی پروردگار، کوئی کارساز موجود نہ ہو؟ پھر کیا یہ محض ایک اندھی بہری فطرت، بے جان مادہ اور بے حس الکٹرون کے خواص ہیں جن سے پروردگاری اور کارسازی کا یہ پورا کارخانہ ظہور میں آگیا ہے اور عقل اور ارادہ رکھنے والی کوئی ہستی موجود نہیں؟“

پروردگاری موجود ہے مگر کوئی پروردگار موجود نہیں، کارسازی موجود ہے مگر کوئی کارساز موجود نہیں، رحمت موجود ہے مگر کوئی رحیم موجود نہیں، حکمت موجود ہے مگر کوئی حکیم موجود نہیں، سب کچھ موجود

ہے مگر کوئی موجود کرنے والا نہیں، علی بغیر کسی عامل کے، نظم بغیر کسی
ناظم کے، قیام بغیر کسی قیوم کے، عمارت بغیر کسی معمار کے، نقش
بغیر کسی نقاش کے، سب کچھ بغیر کسی موجود کے نہیں۔ انسان کی
فطرت کبھی یہ باور نہیں کر سکتی۔ اس کا وجدان پکارتا ہے کہ
ایسا ہونا ممکن نہیں، اس کی فطرت اپنی بناوٹ میں ایک ایسا
سانچہ لے کر آئی ہے جس میں یقین و ایمان ہی ڈھل سکتا ہے، ٹسک
اور انکار کی اس میں سائی نہیں!

قرآن کہتا ہے کہ یہ بات انسان کے وجدانی اذعان کے خلاف
ہے کہ وہ نظام ربوبیت کا مطالعہ کرے اور ایک ”رب العلیین“ ہستی
کا یقین اس کے اندر نہ جاگ اُٹھے۔ ۵۲

مولانا آزاد نے اس بحث میں جتنی آیتیں نقل کی ہیں ان کا تعلق وجود الہی کے
اثبات سے نہیں جیسا کہ انھوں نے خیال کیا ہے، بلکہ توحید الہی سے ہے اور توحید الوہیت
مستلزم ہے توحید ربوبیت کو۔ اس سلسلے میں قرآن حکیم کی ایک آیت ملاحظہ ہو:

اٰمَن خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَآءً
فَاَنْتَبٰتْنَا بِهِ حَدَاقٌ ذَاتَ بُحَّةٍ ۚ مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تَنْتَبِثُوْا شَجَرًا
ۚ اِلَٰهَ مَعَ اللّٰهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعِدُوْنَ ۚ اٰمَن جَعَلَ الْاَرْضَ قَرَارًا وَّ
جَعَلَ خَلْجًا اَنْحَرًا وَّجَعَلَ لَهَا سَوَآءً وَّجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۚ
ۚ اِلَٰهَ مَعَ اللّٰهِ ۚ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝

وہ کون ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور جس نے آسمان
سے تمھارے لیے پانی برسایا پھر اس پانی سے خوش نما باغ اُگادئے۔
یہ تمھارے لیے ممکن نہ تھا کہ تم ان باغوں کے درخت اُگاتے۔ کیا اللہ
کے ساتھ کوئی اور الہ بھی ہے (جو ان کاموں میں اس کا شریک ہو)
حقیقت یہ ہے کہ یہ کچھ روگ ہیں۔ (اور یہ بھی بتاؤ کہ) وہ کون ہے

جس نے زمین کو ٹھکانا بنایا، اس کے درمیان نہریں جاری کیں، اس میں پہاڑ نصب کیے اور دو سمندروں کے بیچ اوٹ رکھ دی۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کا شریک و معاون ہو) حقیقت یہ ہے کہ اکثر لوگ ان باتوں کا علم ہی نہیں رکھتے۔ ایک دوسری آیت میں فرمایا گیا ہے :

اٰمَن يٰحَيُّ الْمَضْطَرُ اِذَا دُمَا وَكَيْفَ السَّوْءِ وَيَجْعَلُكَ خَلْفَاءَ الْاَرْضِ
وَاللّٰهُ مَعَ اللّٰهِ قَلِيْلًا مَا تَذَكَّرُوْنَ ۝ اٰمَن يَّهْدِيْكَ فِى ظُلُمَاتِ الْبُرُوْ
جِ الْمَعْرُوْمِ يَرْسِلُ الرِّيْحَ بُشْرًا ۝ بَيْنَ يَدَيْ سَاحْتِهٖ ذُوْا اللّٰهِ مَعَ اللّٰهِ
تَعَالٰى اللّٰهُ عَمَّا يَشْرِكُوْنَ ۝ اٰمَن يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُا مِنْ يَزْنِكُمْ
مِنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ذُوْا اللّٰهِ قُلْ هَآؤُنَا بَرَهَانُكُمْ اِنْ
كُنْتُمْ مُّصْدِقِيْنَ ۝

وہ کون ہے جو بے قرار کی بھاری سُنٹا اور اس کا دکھ درد دور کرتا ہے۔ جب وہ (مایوسی کے عالم میں) اس کو بھارتا ہے، اور تم کو زمین کا جانشین بناتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی الٰہ بھی ہے (جو یہ کام کرتا ہے) تم کم ہی نصیحت قبول کرتے ہو۔ (اور یہ بھی بتائی وہ کون ہے جو بحر و بر کی تاریکیوں میں تمہیں راہ دکھاتا ہے اور وہ کون ہے جو بارانِ رحمت سے پہلے ہواؤں کو خوشخبری کے طور پر بھیجتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کے ساتھ شریک ہو) اللہ کی ذات اس شرک سے بہت بلند ہے جس میں یہ لوگ مبتلا ہیں۔ (اور یہ بھی بتاؤ تو ہسی کہ) وہ کون ہے جو تخلیق کی ابتدا کرتا ہے اور پھر اس کا اعادہ کرتا ہے اور وہ کون ہے جو آسمان اور زمین سے تمہیں روزی فراہم کرتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کا شریک و

ہسیم ہو) اگر تم سچے ہو کہ نظم کائنات میں کوئی دوسری ہستی بھی شریک ہے تو اس کی دلیل پیش کرو۔

ان آیات سے بالکل واضح ہے کہ قرآن مجید نے نظام ربوبیت سے جس چیز پر استدلال کیا ہے وہ تعدد الہ کے مشرکانہ خیال کی تردید ہے۔ وہ ایک اللہ کو مانتے تھے لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی اصرار تھا کہ کچھ دوسری ہستیاں بھی ہیں جو کاروبار جہاں بانی میں اس کے ساتھ شریک ہیں۔ اور یہی خیال دنیا کی ہر مشرک قوم کا رہا ہے اور آج بھی ہے۔ مولانا آزاد نے آگے چل کر نظام ربوبیت سے توحید، وحی و رسالت کی ضرورت اور وجود معاد پر استدلال کیا ہے اور یہاں ان کا استدلال بالکل صحیح ہے۔

مولانا آزاد نے "الرحمن الرحیم" کی جو تشریح کی ہے وہ بھی عمل نظر ہے۔ چیزوں کا وجود، ان میں اعتدال و توازن اور حسن و زیبائی پھر بناؤ کے بعد بگاڑ اور بگاڑ کے بعد بناؤ کے جو واقعات و مظاہر شب و روز دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان سب کا تعلق اللہ کی صفت ربوبیت سے ہے، رحمت سے نہیں جیسا کہ مولانا آزاد نے لکھا ہے:

"یہ کیوں ہے کہ فطرت حسین ہے اور جو کچھ اس سے ظہور میں آتا ہے وہ حسن و جمال ہی ہوتا ہے؟ کیا یہ ممکن تھا کہ کارخانہ ہستی ہوتا لیکن زندگی کی نظر افر دیاں، بوکی عطر بنیاں، نعمت کی جہاں توازیاں نہ ہوتیں؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا تھا کہ سب کچھ ہوتا لیکن سبز و گل کی رعنائیاں اور قمری و بلبلی کی نعمت سبجیاں نہ ہوتیں؟ یقیناً دنیا اپنے بننے کے لیے اس کی محتاج نہ تھی کہ تتلی کے پردوں میں عجیب و غریب نقش و نگار ہوں اور رنگ برنگ کے دلفریب پرند درختوں کی شاخوں پر چہر پارے ہوں۔ ایسا بھی ہو سکتا تھا کہ درخت ہوتے مگر قامت کی بلندی، پھیلاؤ کی موزونیت، شاخوں کی ترتیب،

پتوں کی سبزی، پھولوں کی رنگارنگی نہ ہوتی.... انسانی علم و نظر کی کاوشیں آج تک یہ عقدہ حل نہ کر سکیں کہ یہاں تعمیر کے ساتھ تھیں کیوں ہے مگر قرآن کہتا ہے کہ یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ خالق کائنات "الرحمن" اور "الرحیم" ہے۔" ۵۳

نہیں، بلکہ اس لیے ہے کہ رب کائنات عظیم و حکیم ہے۔ یہ سب مظاہر اس کے متقابل اور اک علم و قدرت کی جلوہ طرازیوں اور فیض بخشیاں ہیں۔ مولانا آزاد کی فکر کی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے ربوبیت اور رحمت کو خلط ملط کر دیا ہے اور ایک ہی طرح کے مظاہر ان سے وابستہ کر دیے ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ اللہ میں اقتدار و قوت کا مفہوم غالب ہے اور قوت جبر و قہر کا منظر ہے اسی لیے "اللہ" کے بعد ایک اور اسم ذات "الرحمان" اور اس کی صفت "الرحیم" لائی گئی ہے تاکہ انسان پر واضح ہو جائے کہ وہ جبار و قہار کے ساتھ رحیم و بخشنے والا بھی ہے بلکہ اس کی قہاری پر اس کی رحمت و بخشنے والا غالب ہے۔ اس رمز سے پردہ اس لیے اٹھایا گیا تاکہ انسان اس کی طاقت و قوت کے مظاہر سے مرعوب ہو کر گھبرائے نہیں بلکہ اس کے قریب آئے اور اس سے محبت کرے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کارخانہ ربوبیت صرف اس لیے ظہور میں آیا کہ وہ رحمت تھا اور اس کے ساتھ رحیم بھی۔ ممکن تھا کہ یہ کارخانہ خلقت وجود میں آتا لیکن اس میں آثار رحمت کی جگہ ہر طرف طاقت و قوت کی ہیبت ناکیاں ہوتیں۔ لیکن ایسا نہیں ہوا جہاں جہاں آثار قوت کی نمود ہوئی رحمت نے اس میں داخل ہو کر اپنا مسکن بنالیا اور یہی مفہوم ہے اس آیت کا: "وہمقی و صنعت کل شیء" (اعراف ۱۵۶) اور میری رحمت تمام اشیاء کو محیط ہے۔"

آپ دیکھتے ہیں کہ زمین کی آغوش سے ایک درخت نکلتا ہے اور ایک وقت معینہ پر پھولوں سے لد جاتا ہے، نئے کے پور نکلتے ہیں اور دانوں سے لدی ہوئی بالوں سے ڈھک جاتے ہیں، جانور کے تھن سے دودھ جیسا شیریں اور خوش رنگ مشروب حاصل ہوتا ہے اور اس کا گوشت بطور غذا استعمال ہوتا ہے، بادلوں سے بارشیں

اور سورج سے روشنی ملتی ہے۔ اس کرۂ ارضی پر یہ سب پر لطف سرور سامانِ حیات انسان کو محض اس لیے حاصل ہیں کہ اس کا رخاۂ خلقت میں ایک بے اندازہ رحیم و کریم ہستی کا دستِ رحمت کار فرما ہے۔ درخت پھل کیوں دیتے، فلوں کے پورے میں دانے کی بالیاں کیوں لگتیں، بادل سمندر سے اٹھ اٹھ کر زمین پر کیوں برستے اور اس کی سیرابی و بزمی کا ذریعہ بنتے، سورج کی شعاعیں گرمی اور حرارت پہنچانے کے لیے زمین کے چپے چپے تک کیوں پہنچتیں؟ الطاف و عنایات کے یہ بوقلمون مظاہر بتاتے ہیں کہ خالق کائنات عظیم و حکیم ہی نہیں بے انتہا رحیم بھی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ زمین پر پھیلی ہوئی بیشمار نعمتوں اور آسائشوں سے ہر گھڑی بہرہ اندوز ہونے کے باوجود بہت سے انسان ایسے بھی ہیں جو اللہ کے وجود تک کے منکر ہیں لیکن اس انکار و تمرد کے باوجود ان کے ساتھ لطف و رحمت کے معاملے میں کوئی کمی نہیں کی جاتی، ان کو اصلاح احوال کے لیے مہلت پر مہلت دی جاتی ہے۔ سزا دینے میں غیر معمولی تاخیر کی جاتی ہے۔ ایسا کیوں ہوا؟ صرن اس لیے کہ اس کائنات رنگ و بو کا حاکم رحمان و رحیم ہے۔ اگر وہ رحمدل نہ ہوتا تو اس کا رخاۂ خلقت کا قیام نا دیر نہ ہوتا اور اس کا قہر و جبروت اس کو نیست و نابود کر دیتا۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے :

وَلَوْ اِخَذَ اللّٰهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوْا مَا تَرَكَ عَلٰی ظَرْهٰہُمْ ذَاتَۃً
وَلٰكِنْ يُّؤَخِّرُہُمْ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّى (فاطر: ۵۵)

”اور اگر اللہ تعالیٰ لوگوں کے اعمال کے سبب (غوراً) دار و گیر کرتا تو روئے زمین پر ایک تنفس کو نہ چھوڑتا لیکن ان کو ایک مقررہ وقت تک کے لیے مہلت دیتا ہے۔“

دوسری جگہ فرمایا ہے : وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَۃٍ لِّلنَّاسِ عَلٰی ظُلُمٰہِمْ
(الرحمہ: ۶) ”اور بے شک تمہارا رب لوگوں کی خطائیں باوجود ان کے ظلم و بد عمل کے معاف کرتا ہے۔“

لیکن کبھی کبھی اس کا قہر ظاہر ہو جاتا ہے لیکن فی الواقع یہ بھی رحمت ہے۔
 جو قہر کے بھیس میں ظہور کرتی ہے۔ بندے جب سرکشی اور ظلم و طغیان میں حد سے
 تجاوز کر جاتے ہیں تو رحمت الہی جو خش میں آکر ان کو دوچار پھڑرسید کر دیتی ہے
 تاکہ وہ پوش میں آجائیں اور ہلاکت کے گڑھے میں ہمیشہ کے لیے نہ گر جائیں۔ چنانچہ
 قرآن مجید میں ایک جگہ رحمت کے اس پہلو کو ان لفظوں میں واضح کیا گیا ہے: ویلزم
 بالحسنت والسیئات لعلھم یرجون (سورہ اعراف: ۵۸) ”اور ہم ان کو اچھے
 اور بُرے حالات کے ذریعے آزمائش میں ڈالتے رہے کہ شاید یہ (اللہ کی طرف) پلٹ
 آئیں“ دوسری جگہ ہے: فاخذ نھم باللباساء والضراء لعلھم یتضرعون
 (سورہ انفعا: ۷۲) ”پس ہم نے ان کو سختی اور تکلیف (مصائب و آلام) میں مبتلا
 کیا تاکہ وہ تضرع و زاری کی روش اختیار کریں“

یہ ہے ”الرحمان الرحیم“ کا صحیح مفہوم نہ کہ وہ جسے مولانا آزاد نے بیان کیا
 ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے اس آیت کی شرح و تفصیل میں حسبِ عادت ایسی
 باتیں بھی لکھی ہیں جن میں سے اکثر کا اس آیت سے کوئی معنی تعلق نہیں ہے۔ یہاں
 صرف ان کے عنوانات لکھے جاتے ہیں :

”تسکین حیات : زندگی کی محنتیں اور کاوشیں، مشغولیت اور
 انہماک، حالات متفادت ہیں لیکن زندگی کی دبستگی اور سرگرمی
 سب کے لیے ہے، اشیاء و مناظر کا اختلاط و تنوع اور تسکین حیات
 اختلاط یل و نہار، دن کی مختلف حالتیں اور رات کی مختلف منزلیں،
 حیوانات کا اختلاط، نباتات، جمادات، ہر چیز کے دو دو ہونے کا
 قانون، مرد اور عورت، نسب و سر، صلہ رحمی اور خاندانی حلقہ کی
 تشکیل، ایام حیات کا تغیر و تنوع، زینت و قفاخر، مال و متاع،
 آل و اولاد، اختلاط معیشت اور تزام حیات۔

بُرہان فضل و رحمت : موزونیت و تناسب، قویہ، اقلان،

رحمت سے معاد پر استدلال، رحمت سے وحی و تنزیل کی ضرورت پر استدلال، انسانی اعمال کے معنوی قوانین پر رحمت سے استدلال اور بقاء النفع، حق اور باطل، قانون قضاء بالحق، اللہ کی صفت بھی "الحق" ہے، وحی و تنزیل بھی "الحق" ہے، قرآن کی اصطلاح میں "الحق" نزاع حق و باطل، اللہ کی شہادت، قضاء بالحق، مادیات اور معنویات کا عالمگیر قانون ہے، انتظار اور ترقی، قضاء بالحق اور تدریج و امہال، تاخیر، قوانین فطرت کا معیار اوقات، استعجال بالغذاب، العاقبۃ للمتقین، قرآن کی وہ تمام آیات جن میں ظلم و کفر کے لیے فلاح و کامیابی کی نفی کی گئی ہے۔ قضاء بالحق اور اقوام و جماعات، قضاء بالحق کے اجتماعی نفاذ میں بھی تدریج و امہال اور تاخیر ہے، انفرادی زندگی اور مجازات دنیوی اور معنوی قوانین کی مہلت بخشی اور توبہ و انابت۔

اسلامی عقائد کا دینی تصور اور رحمت : خدا اور اس کے بندوں کا رشتہ محبت کا رشتہ ہے، جو خدا سے محبت کرنا چاہتا ہے اسے چاہیے اس کے بندوں سے محبت کرے، اعمال و عبادات اور اخلاق و خصال، قرآن سراسر رحمت الہی کا پیام ہے، بعض احادیث باب، مقام انسانیت اور صفات الہی سے تخلیق و تشبہ، احکام و شرائع۔

انجیل اور قرآن : دعوت مسیح اور دنیا کی حقیقت فراموشی، حضرت مسیح کی تعلیم کو فطرت انسانی کے غلط سمجھنا تقریباً بین الرسل ہے، دعوت مسیحی کی حقیقت، مواظبت مسیح کے مجازات کو تشریع و حقیقت سمجھ لینا سخت غلط ہے۔ اعمال انسانی میں اہل رحم و محبت ہے ذکر تعزیر و انتقام، عمل اور عامل میں امتیاز، مرض اور مریض

سنا ہوں سے نفرت کرو مگر گنہگاروں پر رحم کرو، قرآن اور گنہگار بندوں کے لیے صدائے تشریف و رحمت، اصلاً انجیل اور قرآن کی تعلیم میں کوئی اختلاف نہیں۔ قرآن کے زوایر و قوارع، کفر محض اور کفر جارحانہ۔“

عنوانات کی اس طویل فہرست پر ایک نظر ڈال لیں اس میں رطب و یابس سب موجود ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے مطالعہ قرآن کے وقت جو نوٹس تیار کیے تھے ان سب کو ”الرحمان الرحیم“ کی تفسیر میں کسی موزوں نظم و ترتیب کے بغیر جمع کر دیا ہے۔ یہ پورا بحث صفحہ ۸۳ سے صفحہ ۲۰۹ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس میں اظہار بھی ہے جو مولانا آزاد کی تحریروں کی ایک نمایاں خصوصیت ہے اور بیشتر مقامات پر عیب کی حد تک پہنچ گئی ہے، اور مضوی عدم تناسب بھی۔

یہی مضوی بے ترتیبی ”مالک یوم الدین“ کی تشریح میں بھی نظر آتی ہے۔ ابتداء میں یعنی صفحہ ۲۱۰ سے صفحہ ۲۲۲ تک یہ تشریح آیت مذکورہ سے متعلق ہے۔ اس کے بعد اس کا سلسلہ ایک غیر متعلق مضمون سے بڑھتا ہے یعنی اشیائے کائنات میں عدل و توازن کا قانون الہی۔ لکھتے ہیں :

”تم نے ابھی ربوبیت اور رحمت کے مقامات کا مشاہدہ کیا ہے۔ اگر ایک قدم آگے بڑھو تو اسی طرح عالت کا مقام بھی نمودار ہو جاتا ہے۔ تم دیکھو گے کہ اس کا رخائے ہستی میں بناؤ، سلجھاؤ، خوبی اور جہال میں سے جو کچھ بھی ہے اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ عدل و توازن کی حقیقت کا ظہور ہے۔ ایجاب و تعمیر کو تم اس کی بے شمار شکلوں میں دیکھتے ہو اور اس لیے بے شمار ناموں سے پکارتے ہو، لیکن اگر حقیقت کا سراغ لگاؤ تو دیکھ لو کہ ایجابی حقیقت یہاں صرف ایک ہی ہے اور وہ عدل و اعتدال ہے“ ۴۵

آگے مولانا نے اس مضمون کو ایک دوسرے اسلوب میں اس طرح بیان کیا ہے :

”اب غور کرو کارخانہ ہستی میں بناؤ اور خوبی کے جس قدر مظاہر ہیں کس طرح اسی حقیقت سے ظہور میں آتے ہیں۔ وجود کیا ہے؟ حکیم بتلاتا ہے کہ عناصر کی ترکیب کا اعتدال ہے۔ اگر اس اعتدالی حالت میں ذرا بھی فتور واقع ہو جائے وجود کی نمود معدوم ہو جائے۔ جسم کیا ہے؟ جسمانی مواد کی ایک خاص اعتدالی حالت ہے۔ اگر اس کا ایک جزو بھی غیر معتدل ہو جائے جسم کی ہیئت ترکیبی بگڑ جائے صحت و تندرستی کیا ہے؟ اخلاط کا اعتدال ہے۔ جہاں اس کا قوام بگڑا صحت میں انحراف ہو گیا۔ حسن و جمال کیا ہے؟ تناسب و اعتدال کی ایک کیفیت ہے۔“

غور کریں اس تشریح کا ”مالک یوم الدین“ کی تشریح سے کیا تعلق ہے؟ یہ بحیرہ ایک غیر متعلق بحث ہے۔ مولانا نے اس سے پہلے اس آیت کی وضاحت میں لکھا ہے:

”یہاں ربوبیت اور رحمت کے بعد صفات قہر و جلال میں سے کسی صفت کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ ”مالک یوم الدین“ کی صفت بیان کی گئی جس سے عدالت الہی کا تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن نے خدا کی صفات کا جو تصور قائم کیا ہے اس میں قہر و غضب کے لیے کوئی جگہ نہیں البتہ عدالت ضرور ہے اور صفات قہر یہ جس قدر بیان کی گئی ہیں، دراصل اسی کے مظاہر ہیں۔“

صریحاً دونوں تشریحات میں تضاد موجود ہے لیکن حیرت ہے کہ مولانا اس واضح تضاد کو محسوس نہ کر سکے۔

”مالک یوم الدین“ کا تعلق واضح طور پر یوم آخرت کی عدالت سے ہے نہ کہ کارخانہ ہستی میں عدل و توازن کے مظاہر سے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ آیت

ہیں "یوم الدین" کے الفاظ ہیں ذکر "یوم العدل" کے معلوم ہوا کہ یوم الدین سے روز مکافات مراد ہے یعنی جس دن دنیوی اعمال کا ردعمل یعنی ان کا بدلہ لوگوں کے سامنے آئے گا۔ دوسرے لفظوں میں ان کی کمائی ان کے آگے رکھ دی جائے گی۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: کل امدیٰ بما کسبہ (طہ: ۲۱) "ہر شخص اپنے اعمال کے نتیجے کے ساتھ بندھا ہوا ہے" دوسری جگہ ہے: من عمل صالحاً فلنفسہ ومن اساء فعلیہا وما ربک بظلام للعبد (نہم السجدہ: ۴) "جس شخص نے نیک کام کیا تو اپنے لیے کیا اور جس نے بُرائی کی تو (اس کا وبال) اسی پر ہے" اور تمہارا رب اپنے بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہے۔ اسی مضمون کو ایک حدیث قدسی میں نہایت خوبی سے بیان کیا گیا ہے:

"اے میرے بندو! اگر تم میں سے سب انسان جو پہلے گزر چکے ہیں اور وہ سب انسان جو بعد کو پیدا ہوں گے، اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نیک ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہے تو یاد رکھو اس سے میری خداوندی میں کچھ بھی اضافہ نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نافرمان ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ نافرمان و بدعمل ہے تو اس سے میری حکومت و اقتدار میں کچھ بھی نقصان نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے ایک جگہ جمع ہو کر مجھ سے سوال کرتے اور میں ہر شخص کو اس کی طلب کے مطابق بخش دیتا تو اس سے میرے خزانے میں اس سے زیادہ کمی نہ ہوتی جتنی کمی سوئی کو سمندر میں ڈال کر نکال لینے سے اس کے پانی میں ہو سکتی ہے۔ اے میرے بندو! یاد رکھو! یہ تمہارے اعمال ہیں جن کو میں تمہارے لیے ضبط و نگرانی میں رکھتا ہوں اور پھر انہی کے نتائج کسی کمی بیشی

کے بغیر تمہیں واپس دے دیتا ہوں۔ پس جو کوئی تم میں بھلائی پائے اس کو چاہیے کہ وہ اللہ کا شکر بجالائے اور جس کسی کو بُرائی پیش آئے تو اس کو چاہیے کہ وہ اپنے علاوہ کسی اور کو ملامت نہ کرے۔ ۵۵

”مالک یوم الدین“ کی تشریح کے بعد مولانا آزاد نے ”قرآن اور صفات الہی“ کے عنوان سے ایک بالکل غیر متعلق بحث چھیڑ دی ہے۔ چونکہ یہ بحث ان کے مزاج اور مذاق طبیعت کے عین مطابق تھی اس لیے اس میدان میں ان کے اٹھب خاٹنے برق رفتاری کا مظاہرہ کیا ہے اور خوب جولائی طبع دکھائی ہے۔ یہ پوری غیر متعلق بحث ۱۰۳ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے (۲۳۱ تا ۳۳۴)۔

یہ ایک عجیب بات ہے کہ مولانا نے ”ایک نعبہ و ایک نستین“ کی تفسیر چھوڑ دی ہے۔ قرین قیاس ہے کہ اس آیت میں ان کی منکر فلک پیسا کے لیے کچھ زیادہ سامان کشش نہ تھا۔ فی الحقیقت یہ آیت ہدایت کے نقطہ نظر سے سورہ فاتحہ کا مغز و جوہر ہے۔

”احضنا الصراط المستقیم“ کی تفسیر میں بھی مولانا آزاد کے ذہن نے غیر ضروری توسع کا مظاہرہ کیا ہے۔ ”احضنا“ کے لفظ سے ان کا ذہن ہدایت کے مضمون کی طرف مڑ گیا اور پھر وہ بے تحاشہ اس وادی میں دوڑ پڑے اور الرحمان الرحیم کی تفسیر کی طرح یہاں بھی غیر متعلق مضامین کا ڈھیر لگا دیا۔ ان مضامین کے عنوانات ملاحظہ ہوں :

”ہدایت : ممکن وجود کے مراتب اربعہ، ہدایت کے ابتدائی تین مرتبے، ہر مرتبہ ہدایت ایک خاص حد سے آگے رہنمائی نہیں کر سکتا، ہر مرتبہ ہدایت اپنی صحیح و نگرانی میں بالاتر مرتبہ ہدایت کا محتاج ہے، ہدایت فطرت کا چوتھا مرتبہ، المہدی - وحدت دین کی اصل عظیم اور قرآن حکیم : دین کی حقیقت اور قرآن کی تصریحات، ہمیت بشری کی

ابتدائی وحدت، پھر اختلاف اور ہدایت وحی کا ظہور، عمومی ہدایت، نسل انسانی کے ابتدائی عہد اور خدا کے رسول، عدل الہی اور بعثت رسول، بعض رسولوں کا ذکر کیا گیا، بعض کا نہیں کیا گیا، بے شمار قومیں اور بے شمار رسول، ہدایت ہمیشہ ایک ہی رہی ہے اور وہ ایمان اور عمل صالح کی دعوت کے سوا کچھ نہ تھی، سب نے ایک ہی دین پر اکٹھے رہنے اور تفرقہ و اختلاف سے بچنے کی تعلیم دی، قرآن کی تفسیر کہ اس حقیقت کے خلاف کوئی مذہبی تعلیم اور روایت پیش نہیں کی جاسکتی ہے، تمام مقدس کتابوں کی باہم دگر تصدیق اور اس سے قرآن کا استدلال۔

”الدین اور الشرع“؛ ادیان کا اختلاف، اختلاف دین میں نہیں ہوا، شرع و منہاج میں ہوا اور یہ ناگزیر تھا، تحویل قبلہ کا معاملہ اور قرآن کا اعلان حقیقت، قرآن کے نزدیک دین کے اعتقاد و عمل کی اصلی باتیں کیا ہیں؟ خدا کی حکمت اسی کی مقتضی ہوئی کہ اختلاف شرائع ظہور میں آئے۔ پیر دان مذہب نے وحدت بھلا دی اور شرع کے اختلاف کو بنا و تزعاج بنالیا۔

تشیع اور تحزب کی گم رہی اور تجدید دعوت کی ضرورت، تشیع اور تحزب کی حقیقت، اس بارے میں دعوت قرآن کی تین مہمات، سہائی اصل سب کے پاس ہے مگر علما سب نے کھودی ہے۔ عبادت گاہوں میں تفرقہ، یہودی اپنے آپ کو نجات یافتہ سمجھے تھے اور کہتے تھے کہ دوزخ کی آگ ہم پر حرام کر دی گئی ہے، قانون نجات کا عام اعلان، یہودی سمجھتے تھے غیر مذہب والوں کے ساتھ معاملات میں دیانت داری ضروری نہیں قرآن کا اس پر انکار، حضرت ابراہیم کی شخصیت سے استشہاد، اصل دین وحدت و اخوت ہے نہ کہ تفرقہ

و منافرت، رسم اصطلاح، قانون عمل۔

قرآن کی دعوت: سب کی یکساں تصدیق اور سب کے متفقہ دین کی پیروی اس کی دعوت کا اصل اصول ہے، تفریق بین الرسل خدا کی پختائی اس کی عالمگیر بخشش ہے، راہیں صرف دو ہیں: ایمان کی یہ ہے کہ سب کو مانو، انکار کی یہ ہے کہ سب کا یا کسی ایک کا انکار کر دو، جب سب ایک ہی خدا کے پرستار ہیں اور سب کو اپنے عمل کے مطابق نتیجہ ملنا ہے تو پھر دین کے نام پر نزاع کیوں ہو؟ قرآن کا پیروان مذاہب سے مطالبہ، اصطلاح قرآنی میں ”المعروت“ اور ”المنکر“ الدین القیم اور فطرۃ اللہ، الاسلام۔

قرآن اور اس کے مخالفوں میں بناو نزاع: پیروان مذہب کی مخالفت اس لیے نہ تھی کہ جھگڑاتا کیوں ہے، بلکہ اس لیے کہ جھگڑاتا کیوں نہیں، تین اصول جو قرآن میں اور اس کے مخالفوں میں بناو نزاع ہوئے خلاصہ بحث: ۱۹

ہر شخص جس کو اللہ نے تھوڑی بہت عقل دی ہے وہ صرف مذکورہ بالا عنوانات کو دیکھ کر ہی سمجھ لے گا کہ مولانا کی اس تحریر میں معنوی نظم و ترتیب کا کس قدر فقدان ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ انھوں نے متفرق عنوانات کے تحت جو کچھ لکھا ہے وہ علمی اور دینی اعتبار سے نہایت اہم ہے اور ان کی حیثیت مہات دین کی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ان عنوانات میں باہم دگر کھار بٹ ہے؟ اس کے علاوہ اس بحث کا خاتمہ صفحہ ۸۸ پر ہوا ہے اور اس کے معاً بعد صراط مستقیم پر بحث ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس نے پہلے کے مباحث کا تعلق ”احدنا“ سے نہ کہ صراط مستقیم سے۔ حقیقت یہ ہے کہ ”احدنا“ کے عنوان کے تحت مولانا آزاد نے جو خامہ فرسائی کی ہے وہ ان کے ژولیدہ انکار کا ایک بے ترتیب مجموعہ ہے اور اسے زبردستی ”احدنا“ کی تفسیر کے ذیل میں داخل کر دیا گیا ہے۔ یہ بحث ۹۹ صفحات پر محیط ہے۔

”صراط مستقیم“ کی وضاحت میں مولانا نے طویل بحث کی ہے اور لکھا ہے:

”سیدھی راہ پر چلنا ایک ایسی بات ہے جس کی سمجھ اور طلب باطلع ہر انسان کے اندر موجود ہے۔ پھر اس کی پہچان بتلاتے ہوئے کوئی اس طرح کی تعریف نہیں کی جس کے سمجھنے اور منطبق کرنے میں ذہنی کاوشوں کی ضرورت ہو بلکہ ایک خاص طرح کے انسانوں کی طرف انگلی اٹھا دی کہ ”صراط مستقیم“ ان لوگوں کی راہ ہے۔ اس اسلوب بیان نے ہر انسان کے سامنے صراط مستقیم کو ایک غموس و مشہود صورت میں نمایاں کر دیا۔۔۔۔۔ جہاں تک انسانی فلاح و سعادت کا تعلق ہے صراط مستقیم کی تعبیر ہی ہر لحاظ سے حقیقی اور تدریجی ہو سکتی تھی۔ انسان کے فکر و عمل کا کوئی گوشہ ہو لیکن صحت و درستگی کی راہ ہمیشہ وہی ہوگی جو سیدھی راہ ہو جہاں انحراف اور کجی پیدا ہوئی نقص و فساد ظہور میں آیا۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی تمام زبانوں میں سیدھا ہونا اور سیدھی چال چلنا فلاح و سعادت کے معنوں میں

عام طور پر بولا جاتا ہے۔“

افسوس کہ مولانا ہر ممکن کوشش کے باوجود صراط مستقیم کا قطعی مفہوم متعین کرنے میں ناکام رہے حالانکہ انھوں نے بطور وضاحت جو آیتیں نقل کی ہیں ان سے اس کا واقعی مفہوم بالکل ظاہر ہے۔ صراط مستقیم سے قرآن کی مراد توحید کی راہ ہے۔ یہ آیت ملاحظہ ہو: **وَاللّٰهُ لَیُّدْعٰی اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ۝ صِرَاطٌ الَّذِیْ لَہٗ اَمَّا فِی السُّمُوٰتِ وَامَّا فِی الْاَرْضِ ۗ اِلَیْہِ اِلَّا اِلٰی اللّٰہِ تَصِیْرٌ ۗ اَلَا ہُوَ (الشوریٰ- ۵۲)** ”اور (اے پیغمبر) بلاشبہ تم صراط مستقیم کی طرف ہدایت کرنے والے ہو یعنی اللہ کی راہ کی طرف، وہ اللہ کے زمین اور آسمانوں کی سب چیزیں اسی کی ملک ہیں۔ سن لو! تمام امور (عالم) اسی کی طرف پلٹتے ہیں یعنی ہر معاملے کا آخری فیصلہ اسی کے ہاتھ میں ہے۔ دوسری جگہ ہے:

اِنَّ اللّٰہَ ہُوَ رَبِّیْ وَرَبَّکُمْ فَاعْبُدُوْہٗ ۚ ہٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِیْمٌ (الزخرف- ۶۴) ”اللہ میرا

اور تمھارا سب کا پروردگار اور آقا ہے پس اسی کی بندگی کرو۔ یہی صراط مستقیم ہے۔ ایک اور مقام پر ہے: **وَانْهَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفْشَقُوا بِكُم مِّنْ سَبِيلِهِ ۚ اِنَّكُمْ وَاَنْتُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (انعام: ۱۵۱)** ”اور بے شک یہ میری راہ ہے، بالکل سیدھی راہ پس اسی ایک راہ کی پیروی کرو (اس کے علاوہ) اور راستوں پر نہ چلو وہ تمھیں خدا کی سیدھی راہ سے ہٹا کر ادھر ادھر کر دیں گے۔ اسی بات کا اللہ تم کو حکم دیتا ہے تاکہ تم (کج روی سے) بچو۔“

اس آیت نے صراط مستقیم کے مفہوم کو بالکل کھول دیا ہے کہ وہ توحید کی راہ ہے۔ ”سبیل“ کا لفظ شرک کی مختلف راہوں کے لیے استعمال ہوا ہے کیونکہ دنیا میں شرک کی ایک صورت کبھی نہیں رہی، مختلف مذاہب میں اس کی مختلف صورت و نوعیت ملتی ہے لیکن توحید کی راہ ہمیشہ سے ایک رہی ہے اس میں کسی نوع کا کوئی فرق و اختلاف کبھی نہیں ہوا۔ ہر ایک پیغمبر نے یہی صدا اٹھائی کہ اللہ ہی سارے انسانوں کا پروردگار اور آقا ہے اس لیے وہی تمہا ان کی عبادت و بندگی کا سزاوار ہے۔ توحید اور شرک کے اس مفہوم کو ایک حدیث میں نہایت عمدہ طور پر بیان کیا گیا ہے۔ عبد اللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں:

”رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنی انگلی سے ایک لکیر کھینچی اور فرمایا یوں سمجھو کہ یہ اللہ کا سیدھا راستہ ہے۔ اس کے بعد اس لکیر کے دونوں طرف بہت سی ترچھی لکیریں کھینچ دیں اور فرمایا کہ یہ ”سبیل“ یعنی متفرق راستے ہیں اور ان میں کوئی راستہ نہیں جس کی طرف لانے کے لیے ایک شیطان موجود نہ ہو، پھر یہ آیت پڑھی **وَانْهَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ۝۳۳**

”غیر المغضوب علیہم ولا الضالین“ کی تفسیر میں مولانا نے بہت اختصار سے کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”مغضوب علیہ“ کی محرومی حصول معرفت کے بعد انکار کا نتیجہ ہے اور

”گمراہ“ کی محرومی جہل کا نتیجہ ہے۔ پہلے نے پاکر روگردانی کی اس لیے محروم ہوا، دوسرا پاہی نہ سکا اس لیے محروم ہے۔ محسوم دونوں ہوئے مگر یہ ظاہر ہے کہ پہلے کی محرومی زیادہ بڑا مانہ ہے کیونکہ اس نے نعمت حاصل کر کے پھر اس سے روگردانی کی اسی لیے اسے مغضوب کہا گیا ہے اور دوسرے کی حالت صرف گمراہی کے لفظ سے تعبیر کی گئی۔ ۶۳

آیت مذکورہ کی یہ واضح تفسیر نہیں ہے۔ مولانا کو ذرا تفصیل سے بتانا چاہیے تھا کہ ”مغضوب“ اور ”ضالین“ کے وہ کون سے عقائد و اعمال تھے جن کی وجہ سے ایک گردہ اللہ کے غضب کا شکار ہوا اور دوسرا راہ حق سے ہٹ گیا۔

بعض حدیثوں میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”المغضوب“ یہودی اور الضالین نصاریٰ ہیں۔ ۶۴ یہودیوں کی جو سرگزشت قرآن اور تورات میں بیان ہوئی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک نافرمان قوم تھی۔ ان کی نافرمانی اس حد کو پہنچ چکی تھی کہ وہ کسی خوف و تردد کے بغیر انبیاء اور دوسرے داعیان حق کو جو ان کی بد اعمالیوں اور سرکشیوں پر روک ٹوک کرتے تھے قتل کر دیتے تھے۔ اس کی سزا میں وہ اللہ کے غیظ و غضب میں مبتلا ہو گئے۔ نصاریٰ ان کے برخلاف تھے۔ انھوں نے انکار و نافرمانی کی راہ اختیار نہیں کی لیکن اعتقاد اور عمل دونوں میں اعتدال و توسط کی راہ چھوڑ دی اور غلو سے کام لیا۔ اعتقاد میں ان کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے توحید کی جگہ تثلیث کا عقیدہ ایجاد کیا۔ ۶۵ اور اس غلط فہمی میں ہمیشہ رہے کہ یہی اصل راہ توحید عمل میں ان کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے رہبانیت کی راہ اختیار کی۔ ۶۶ اور نفس کشی اور تعذیب جسمانی کو اللہ کی رضا و خوشنودی کا ذریعہ قرار دیا۔ ان کے اعتقادی اور عملی فساد کو قرآن مجید میں ”غلو فی الدین“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ فرمایا:

یا اهل الکتاب لا تغلوا فی دینکم ولا تقولوا علی اللہ

”اے اہل کتاب تم اپنے دین میں حد سے تجاوز نہ کرو اور اللہ کی شان میں غلط بات نہ کہو“

یہی بات سورہ مائدہ میں مذکور ہے ۶۸

عقیدے کی اسی خرابی کی وجہ سے انھوں نے اپنے پیغمبر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور اپنے علماء اور درویشوں کو ”ارباب“ قرار دیا اور ان کی پرستش جیسے بُرے عمل کے مرتکب ہوئے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

اتخذوا ايجابارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح
ابن مريم وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو
سبحانه عايشرون (التوبة: ۳۱)

”انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا رکھا ہے اور مسیح ابن مریم کو بھی، حالانکہ ان کو صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ الا واحد کی عبادت کریں جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ ان کے شرک سے پاک ہے۔“

اس عمل شرک کی وجہ ان کا یہ گمان تھا کہ یہ لوگ خدا رسیدہ ہیں اور اس بناء پر موقوف الطبعی اختیار و قوت رکھتے ہیں اور بندوں کا نفع و نقصان ان کے دست تصرف میں ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کی والدہ کے بشری خصائص کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا ہے:

قل اتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضررا ولا نفعا
والله هو السميع العليم (مائدا: ۲۶)

”کہہ دو کہ کیا تم (مراد نصاریٰ) خدا کے سوا ایسے کی عبادت کرتے ہو جو نہ تم کو کوئی نقصان پہنچانے کا اختیار رکھتا ہے اور نہ کوئی نفع۔ اور اللہ ہی سننے والا اور جاننے والا ہے۔“

اس آیت کا آخری ذکر اربعین ”هو ایسح العلیم“ بہت معنی تیز ہے۔ عیسائی اپنے

وفات یافتہ بزرگانِ دین اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ وفات کے بعد بھی وہ ان کے احوال و معاملات سے باخبر ہیں اور ان کی دعاؤں اور التجاؤں کو سنتے ہیں۔ اس آیت نے ان کے اس باطل عقیدے کی تردید کی اور بتایا کہ سمیع اور علیم صرف اللہ کی ذات ہے کہ تم جہاں اور جس وقت اس کو پکارو وہ اس پکار کو سن لیتا ہے اور فریادرسی کرتا ہے۔ اس کے سوا کسی دوسرے کو یہ طاقت حاصل نہیں ہے۔ وفات کے بعد دوسرے انسانوں کی طرح انبیاء اور بزرگانِ دین بھی کسی شخص کی فریاد و پکار کو بالکل نہیں سنتے۔

سورہ مائدہ کے اخیر میں اس اہم نکتے کو مزید واضح کر دیا گیا ہے۔ روزِ آخرت جب اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کرے گا کہ کیا تم نے میرے بندوں سے کہا تھا کہ خدا کے علاوہ مجھ کو اور میری ماں کو بھی معبود قرار دو تو وہ کہیں گے:

”ہاں ہے تیری ذات اس شرک سے“ اور ”مجھ کو کسی طرح زیبا نہ تھا کہ میں ایسی بات کہتا جس (کے کہنے) کا مجھے کوئی حق نہیں۔ اگر میں نے یہ کہا ہوگا تو آپ کو اس کا علم ہوگا۔ آپ تو میرے دل کی بات سمجھ جاتے ہیں اور میں آپ کے اندر کی بات بالکل نہیں جانتا۔ تمام غیبیوں کے جاننے والے آپ ہی ہیں۔ میں نے تو ان سے وہی کہا تھا جس کے کہنے کا آپ نے مجھ کو حکم دیا تھا کہ تم اللہ کی بندگی کر دو جو برا بھی رب ہے اور تمہارا بھی رب ہے۔ اور میں جب تک ان کے درمیان رہا ان (کے احوال و معاملات) سے باخبر رہا۔ پھر جب آپ نے مجھ کو اٹھالیا تو آپ ہی ان پر نگران رہے اور آپ ہر چیز کی پوری خبر رکھتے ہیں۔“

غیر المنصوب اور ضالین کی تفسیر میں مذکورہ بالا امور کی وضاحت ضروری تھی کیوں کہ اس کے بغیر یہ واضح نہیں ہوتا کہ یہود اللہ کے غضب کا شکار کیوں ہوئے اور نصاریٰ کی گمراہی کی نوعیت کیا تھی؟

مولانا آزاد کی "تفسیر سورہ فاتحہ" کے مذکورہ بالا تجزیاتی مطالعے سے یہ بات بالکل عیاں ہو گئی کہ یہ کتاب اپنے اندر متعدد تقاضے رکھتی ہے۔ یہ تقاضے تفسیر میں بھی ہیں اور ترجمے میں بھی۔ اس کا سب سے بڑا تقاضا اس کے مضامین کی بے ترتیبی، تکرار اور اطناب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مولانا نے قرآن مجید کے دوران مطالعہ جو نوٹس تیار کیے تھے ان کو بے دریغ تفسیر سورہ فاتحہ کے مختلف مباحث میں شامل کر دیا ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم لکھ چکے ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نوٹس انھوں نے اپنی تفسیر البیان کے مقدمے کے لیے لکھے ہوں لیکن بعد میں ان کو سورہ فاتحہ کی تفسیر میں اس خیال سے شامل کر دیا کہ اس سے یہ تفسیر زیادہ مبسوط اور وسیع ہو جائے گی۔ معلوم ہے کہ مولانا نے اپنی تفسیر کو تین اجزاء میں تقسیم کیا تھا، ترجمہ، تفسیر اور مقدمہ تفسیر، لیکن ان میں سے ایک بھی مکمل نہ ہو سکا اور مقدمہ تفسیر تو سرے سے شائع ہی نہیں ہوا اس لیے گمان غالب ہے کہ وہ تفسیر سورہ فاتحہ میں شامل ہے۔ مقدمہ کے متعلق مولانا نے لکھا ہے: "مقدمہ تفسیر قرآن کے مقاصد و مطالب پر اصولی مباحث کا مجموعہ ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ مطالب قرآنی کے جوامع و کلیات مدون ہو جائیں۔" یہ عبارت بھی مذکورہ خیال کی تائید کرتی ہے۔ کیوں کہ سورہ فاتحہ کی تفسیر میں مطالب قرآنی کے یہ جوامع و کلیات جا بجا نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں غلام رسول ہر کا بیان بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

"ایک مرتبہ مولانا نے مجھ سے فرمایا تھا کہ ایک مضمون الہلال میں

حجت ابراہیمی کے عنوان سے لکھا تھا اگر وہ مل جائے تو اسے

سورہ فاتحہ میں شامل کر دینا چاہتا ہوں۔" ۳۱

بہر حال دونوں میں سے جو صورت بھی ہو یہ ماننا ہوگا کہ تفسیر سورہ فاتحہ کو معروض معنی میں تفسیر نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اس تفسیر میں جو خوبی ہے وہ اس کی زبان اور اسلوب بیان ہے اور اس میں مولانا کا کوئی ثنائی نہیں ہے۔ محضیت ندوی نے ترجمان القرآن کو اپنے دور کی بہترین تفسیر سے زیادہ بہترین تصنیف کہا ہے اور

لکھا ہے :

”اہلال میں مولانا کے دینی مقالوں اور تفسیری مضامین کو پڑھ کر
آئندہ تفسیر کے متعلق لوگوں نے جس قسم کی تفسیری توقعات قائم
کر رکھی تھیں وہ توقعات ان کی ”ترجمان“ کو دیکھ کر پوری نہیں ہوئیں۔
یہ ایک منصفانہ رائے ہے اور اس سے انکار شکل ہے۔ مولانا کا یہ دعویٰ کہ
”ترجمان“ معارف قرآن کی حامل تفسیر ہے۔ اور اس سے قرآن کے مطالعے و تدبر کی
ایک نئی راہ کھل گئی ہے۔ صحیح نہیں ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل کے
ساتھ بیان ہوا۔ ◆◆

حواشی

- ۱۔ ترجمان القرآن، پیش لفظ، صفحہ ۲۰۱
- ۲۔ آئینہ ابوالکلام، مرتبہ: عتیق صدیقی، صفحہ ۱۶
- ۳۔ ترجمان القرآن، تعلیم و اشاعت قرآن، صفحہ ۱۰
- ۴۔ رسالہ برہان، دہلی، دسمبر ۱۹۵۹ء
- ۵۔ ترجمان القرآن، شائع کردہ: ساہتیہ اکادمی ”انتساب“
- ۶۔ مہارت، ماہ اکتوبر ۱۹۳۲ء، صفحہ ۳۱۵
- ۷۔ آئینہ ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عتیق صدیقی، صفحہ ۲۴
- ۸۔ ایضاً، صفحہ ۶۸
- ۹۔ ابوالکلام آزاد، احوال و آثار، مرتبہ: مسعود حسن عثمانی، صفحات ۱۹۲، ۱۹۳
- ۱۰۔ نقشب آزاد، غلام رسول مہر، صفحات ۱۵۷، ۱۵۸
- ۱۱۔ اخبار خاطر، قیصر ایڈیشن، صفحہ ۱۲۵
- ۱۲۔ آثار ابوالکلام، تاجی عبد الغفار، صفحہ ۸۵

- ۱۳۔ البلاغ نمبر ۲، صفحہ ۱۲، بحوالہ ابوالکلام، آثار و احوال، صفحہ ۱۶۱
- ۱۴۔ ایضاً
- ۱۵۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۵۱، ۵۲
- ۱۶۔ ایضاً، صفحہ ۵۳
- ۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۶۸
- ۱۸۔ ترجمان القرآن، جلد دوم، صفحہ ۳۹ (دیباچہ) طبع لاہور، ۱۹۳۶ء
- ۱۹۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۳۱
- ۲۰۔ ایضاً، صفحات ۴۵، ۴۶
- ۲۱۔ البلاغ نمبر ۲، صفحہ ۱۲، بحوالہ ابوالکلام، آثار و احوال، صفحہ ۱۶۱
- ۲۲۔ سرسید کی تفسیر میں گو کہ معتزلہ کی پردی میں عقلیت کا رنگ غالب ہے اور اسلامی عقائد کی تاویل میں ان سے فکری مغزین بھی ہوئی ہیں لیکن اس تفسیر کی طبعی اہمیت سے انکار مشکل ہے۔ بعد کے مفسرین پر اس تفسیر کے گہرے اثرات پڑے ہیں۔
- ۲۳۔ ۲۴۔ مولانا محمد علی اور مولانا اسماعیل کی تفاسیر پر سرسید کے اثرات نمایاں ہیں۔
- ۲۵۔ مولانا عبدالقاسم حنفی کی تفسیر (تفسیر حنفی) کے علاوہ ان کا مقدمہ تفسیر بھی مقبول ہے۔
- ۲۶۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحات ۵۲، ۵۳
- ۲۷۔ یادِ رنگاں، صفحہ ۱۳۷
- ۲۸۔ فکر و نظر، علی گڑھ، مولانا ابوالکلام آزاد نمبر، اگست ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۳۷
- ۲۹۔ یادِ رنگاں، صفحہ ۱۳۷
- ۳۰۔ اقسام القرآن (الامعان فی اقسام القرآن) اُردو ترجمہ: مولانا امین احسن اصلاحی، صفحہ ۶۸۔ مزید دیکھیں، تفسیر سورۃ القیامۃ (مولانا فراہی)، صفحہ ۱۲
- ۳۱۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۃ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۷۹-۸۰
- ۳۲۔ آئینہ ابوالکلام آزاد، صفحہ ۷ (رشید صاحب نے اس بات کو دوسرے پرائے میں کہا ہے لیکن مقصود یہی ہے)

- ۳۲۳۔ ترجمان القرآن مقدمہ فاتحۃ الکتاب، صفحہ ۶۱
- ۳۲۴۔ ایضاً، صفحہ ۶۲
- ۳۲۵۔ ایضاً، صفحہ ۸۵
- ۳۲۶۔ مولانا آزاد وحی و جبریل کے منکر نہیں تھے لیکن سر سید علیہ الرحمۃ کے ”ملکہ نبوت“ اور ان کی ”روحانیت نبوت“ میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے۔
- ۳۲۷۔ تفسیر سورہ بقرہ (آیت ۱۲۰)، صفحہ ۲۸ (تفسیر سر سید احمد خاں)
- ۳۲۸۔ ترجمان القرآن، مقدمہ فاتحۃ الکتاب، صفحہ ۸۹-۹۰
- ۳۲۹۔ مزید دیکھیں، سورہ طہ - ۱۰ اور سورہ نمل - ۷
- ۳۳۰۔ مجمع مسلم، رواہ جابر بن عبد اللہ، مزید دیکھیں، صبح بخاری باب: دین کا بدرالہی
- ۳۴۱۔ لسان العرب، جلد ۳، صفحہ ۱۵۵، مزید دیکھیں تاج العروس، جلد ۸، صفحہ ۳۸
- ۳۴۲۔ تفسیر ابن کثیر، جلد ۱، صفحہ ۲۲
- ۳۴۳۔ تاج العروس، جلد ۲، صفحہ ۴۶۰
- ۳۴۴۔ مزید دیکھیں آل عمران، ۵۱، سورہ یونس - ۶۱
- ۳۴۵۔ دیکھیں سورہ النعام - ۱۵۱ تا ۱۵۳
- ۳۴۶۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحہ ۱۸-۱۹
- ۳۴۷۔ لسان العرب، جلد ۱۳، صفحہ ۶۶۸
- ۳۴۸۔ شیخ عبد القادر جیلانی، فنیۃ الطالبین، صفحہ ۲۹۴
- ”اعتقاد کے معنی میں کہتے ہیں: الہت الی فلان المعانی فرغت الیہ واعتمد الیہ میں نے اس کی جناب میں زاری کی اور اس پر بھروسہ کیا۔“
- ۳۴۹۔ ۵۰- تاموس
- ۵۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب توحید کا قرآنی تصور، صفحہ ۵۲ تا ۵۴
- ۵۲۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۵۷، ۵۸
- ۵۳۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۱۰۶، ۱۰۷ - ۵۴۔ اسی کا دوسرا نام علم و حکمت ہے۔

- ۵۵۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۲۲۳، ۲۲۴
- ۵۶۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۲۲۴، ۲۲۵
- ۵۷۔ ایضاً، جلد ۱، صفحہ ۲۲۲
- ۵۸۔ صحیح مسلم، رواہ ابو ذرؓ (باب کتاب البر والصلۃ والآداب)
- ۵۹۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۳۳۵ تا ۴۴۰
- ۶۰۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۴۵۰، ۴۵۱
- ۶۱۔ دلائل النظام، مولانا حمید الدین فراہی، صفحہ ۷۰
- ۶۲۔ اس حدیث کو مولانا آزاد نے بھی لکھا ہے لیکن اس کے باوجود وہ صراط مستقیم کے مفہوم تک نہ پہنچ سکے۔
- ۶۳۔ انرجہ النساء، احمد والحق دمحم
- ۶۴۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۴۵۲، ۴۵۳
- ۶۵۔ ترمذی و احمد ۶۶۔ سورہ نساء: ۱۷۱ ۶۷۔ سورہ الحدید: ۶۷
- ۶۸۔ سورہ مائدہ: ۷۲، ۷۳ ۶۹۔ سورہ مائدہ: ۱۱۶ ۷۰۔ سورہ مائدہ: ۱۱۷
- ۷۱۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۱۸ ۷۲۔ ایضاً، صفحہ ۴۷
- ۷۳۔ باتیات ترجمان القرآن، بحوالہ مولانا ابوالکلام آزاد، فکر و فن، صفحہ ۳۶۳
- ۷۴۔ ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عبد اللہ بیٹ، صفحہ ۱۷، مولانا ابوالکلام آزاد، فکر و فن، ڈاکٹر
- ملک زادہ منظور، صفحہ ۴۲ ۷۵۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۴۷

کتابیات

- | | | | |
|----|------------------------|------------------|------------------------------|
| ۱۔ | ابوالکلام آزاد، مولانا | ترجمان القرآن | ساتھیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۴ء |
| ۲۔ | " " | تجاربہ خاطر | ساتھیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۷ء |
| ۳۔ | " " | تذکرہ | ساتھیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۸ء |
| ۴۔ | " " | الہلال بکمل فائل | الہلال اکیڈمی لاہور ۱۹۸۱ء |

مولانا ابوالکلام آزاد: مذہب اور مسلمان

اشفاق محمد خان

دن ہوئے کسی اخبار یا رسالے میں یہ جملہ پڑھ کر میں ایک لمحے کے لیے چونک پڑا تھا کہ ”اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو دین تو اچھا دیا مگر دانا لٹی چھین لی۔“ کس قدر بلیغ ہے یہ جملہ جو آج تک میرے ذہن میں محفوظ ہے، زمرت محفوظ ہے بلکہ بار بار کچھ نہ کچھ سوچنے پر مجبور کرتا رہتا ہے۔ یعنی یہی مسلمانوں کی زبوں حالی، تعلیم و تہذیب کا فقدان، پس ماندگی، دین و مذہب، اُن کی دنیا اور دانا لٹی وغیرہ جیسے مسائل میرے ذہن کے ایک گوشے میں بحث و تمیث کے موضوعات بنے رہتے ہیں۔ میں نے اس سلسلے میں ادیان و مذاہب کے رول پر غور کرنا شروع کیا جو دنیا میں انسانوں کی اصلاح و فلاح اور ترقی کے لیے آئے تھے مگر وہ سب کے سب اپنے اپنے فلاحی مقاصد میں آج ناکام نظر آ رہے ہیں، زمرت ناکام بلکہ آج اُن کا وجود انسان کی اصلاح اور بقا کا ضامن بھی نہیں رہا ہے۔ بالآخر میں نے اپنے دین و مذہب (بالخصوص اسلام) سے متعلق شک و شبہات کی صداقت جاننے کے لیے سب سے پہلے سرسید کو ادھر ادھر سے پڑھا۔ سرسید نے دین اور دنیا کے گہرے تعلق کو پٹنے کے ایک کچر میں اس طرح واضح کیا ہے: ”دین چھوڑنے سے دنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین بھی جاتا ہے۔“

سرسید کے بعد مولوی نذیر احمد کو بھی پڑھنا ضروری تھا۔ نذیر احمد ایک جید عالم، فاضل

مفسر، دانش ور اور مصلح قوم تھے اور بلاشبہ اعتقادی اختلاف کے باوجود سرسید کے دست راست بھی تھے جو مذہب کے بغیر لغو نہیں توڑتے تھے۔ مگر اپنی روشن خیالی، عاقبت انیشی اور سماجی ارتقائی بعیت کی بدولت سرسید کی طرح دور رس نگاہ بھی رکھتے تھے۔ لہذا نذیر احمد، مذہب اور زندگی کو الگ الگ کر کے کبھی نہیں دیکھتے تھے۔ شاید اس لیے کہ اُن کا مذہب ظاہری اور رسمی مذہب نہ تھا۔ اُن کے نزدیک حقیقی مذہب ظاہر اور باطن دونوں کی اصلاح کا متقاضی ہے اور دونوں کی اصلاح کا نام ہی مکمل دین ہے۔

سرسید نے اپنی سُنسی فہم و فراست اور روشن خیالی کی بنیاد پر مسلمانوں میں پھیلی ہوئی دینی اور مذہبی بدعات کے خاتمے اور لوگوں میں صحت مند سماجی اور قلمی شعور کی اہمیت پیدا کر کے ایک اہلند اور مذہب قوم بنانے کے لیے جو کچھ بھی کیا تھا اُن کے بعد علامہ اقبال نے کسی حد تک قوم کا ساتھ دیا مگر وہ زیادہ دور اور زیادہ دیر تک ساتھ نہ دے سکے اور خود اپنے تضادات کا شکار ہو گئے۔ اور قوم یا مسلمان فرقہ و طرح طرح کے نشیب و فراز میں گرتا بڑتا رہا اور بالآخر ایک عجیب غریب عذاب میں گرفتار ہو گیا۔ جس کی تفصیل کی یہاں چنداں ضرورت نہیں۔

بہر حال یرمی نکر کا تقاضا یہ ہوا کہ اب میں کم از کم مولانا ابوالکلام آزاد کے سلسلے میں یہ جان سکوں کہ مولانا موصوف نے دین و مذہب کے ذریعے مسلمانوں کی کیا خدمات انجام دیں۔

مولانا آزاد ایک ممتاز عالم دین، مفکر، مدیر، بے مثل ادیب اور خطیب تھے۔ محب وطن اور مجاہد آزادی بھی۔ مولانا کی زندگی بلاشبہ جدوجہد کا ایک اچھا نمونہ تھی۔ اُن کے شوقِ علم، ذوقِ ادب، جمالیاتی ادراک، قرآنی بصیرت سے کسی کو انکار ممکن نہیں۔ پنڈت نہرو نے مولانا کی سیرت اور شخصیت سے متعلق چند سطروں میں کچھ یوں فرمایا ہے :

”بعض اعتبار سے اُن (مولانا موصوف) کی طرزِ فکر بنیادی طور پر جدید تھی اور بعض دوسری باتوں میں اُن کا ماضی سے بڑا گہرا رشتہ تھا اور وہ اس دور کے شعور کا عکس تھے جسے روشن خیالی کا دور کہا جاسکتا ہے۔“

(مولانا ابوالکلام آزاد۔ ماسٹید الدین خان، ص ۸)

مولانا آزاد روشن خیال دور کی پیداوار ضرور تھے مگر اُن کی ”طرزِ فکر بنیادی طور پر جدید تھی“

اس میں مجھے شبہ ہے بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اُن کا رشتہ ماضی سے بڑا گہرا تھا۔ یعنی مولانا راسخ البقیہ مسلمان تھے اور دوسرے تمام علمائے دین شرع متین کی طرح دین اسلام کی غفلت، رخت، افضلیت اور فوقیت پر نہ صرف ایمان و یقین رکھتے تھے بلکہ اپنی تقریریں، تقریریں اور خطبات کے ذریعے علی الاعلان اس کی تبلیغ بھی فرماتے تھے:

”میں مسلمان ہوں اور قرآن کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں اسلام کی تیرہ سو برس کی شان دار روایتیں میرے دہنے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا کوئی چھوٹے سے پھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم و فنون، اسلام کی تہذیب، میری دولت کا سرمایہ ہیں اور میرا فرض ہے کہ میں اس کی حفاظت کروں۔“

(مشتید الدین خاں، ص ۲۵۳)

یہ اور اسی طرح کے دوسرے بیانات اُس زمانے کے ہیں کہ جب فرقہ پرستی ہم پر غالب آچکی تھی۔ مولانا کی سیاسی بصیرت پر مجھے کوئی شبہ نہیں۔ مگر اُن کی دینی اور مذہبی مسائل سے متعلق جذباتی عقیدت مندی، موصوفی کی انفرادیت پسند طبیعت اور شاید قطعیّت پسند انانیت کی تسکین کا باعث ہوتی ہو تو الگ بات ہے درجہ ایک ایسے ملک اور ایسے نازک حالات میں جہاں کئی دوسرے مذاہب، فرقے اور تہذیبیں موجود ہوں، مولانا کی عاقبت اندیش نگاہیں اس نزاکت کو کیوں نہیں سمجھ سکیں کہ جس طرح وہ اپنے دین و مذہب کی شان دار روایات کی تبلیغ جس انداز میں کرتے ہیں اسی طرح سے دوسرے بھی آنا ہی حق رکھتے ہیں کہ اپنے دین و دھرم کا پرچار کریں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہماری غفلتِ رفتہ کے شاندار ارماتی بیانات نے ردِ عمل کے طور پر ۱۹۳۰ء سے لے کر آج تک دوسرے فرقوں کے اندر بھی اپنے اپنے مذہبی کارناموں کے بیانات کے ذریعے قوتِ نبرد آزمائی کے جذبات پیدا کیے۔ مثلاً ابھی حالِ ماہ ستمبر کے راشٹر پھار میں اشوک سنگھل کا زہر بلا بیان نظر سے گزرا ملاحظہ فرمائیں:

”ہندو تہذیب کا تحفظ کرنے والی سرکار ہی (جہاں) رہ پائے گی کیونکہ

اس کے ساتھ خدائی طاقت ہے۔ فرقہ واریت کے نام پر ہندوؤں کا

استحکام کرنے والوں کو اس الیکشن میں سیاست سے ہی نہیں پڑے
ملک سے اکھاڑ پھینکا جائے گا“ وغیرہ

در اصل ہوا یہ کہ جب تک مولانا آزاد پر سرسید کے خیالات کا اثر رہا وہ اپنے غیر سائنسی
آئیڈیاز سے محفوظ رہے۔ مگر چونکہ سرسید کے افکار کا سرچشمہ فرقہ و متزلزلہ کے عقلی مسلک سے
تھا اور سرسید اس فرقے کے تمام نظریات کو نہ صرف اپنا رہے تھے بلکہ اُن کی تبلیغ بھی فرما رہے تھے۔
اور وہ اس فرقے کے علماء کی ایک تاریخ بھی مرتب کرنا چاہتے تھے لیکن جب علامہ شبلی کو معلوم ہوا کہ اُن
کے شاگرد مولانا آزاد بھی سرسید کے علمی کاموں میں برابر کے شریک ہیں تو علامہ شبلی نے سرسید سے
اُن کی وابستگی کو ناپسند کیا۔ لہذا مولانا آزاد نے سرسید کے جدید علم کلام اور اُن کے نظریات سے الگ
ہو کر اپنے اُس مشن کا آغاز کیا جس کا تعلق شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے طرز فکر سے تھا۔ اس طرح مولانا
نے سرسید کے جدید علم کلام سے پھیلنے والے طرح طرح کے اختلافات اور انتشارات سے نجات پانے کے لیے
نئے ڈھنگ سے اسلامی فکر کی تشریح شروع کر دی۔ الہلال خالص اسلامی اخبار تھا جو محض مسلمانوں کے
مسائل سے تعلق رکھتا تھا اور ہر چیز کو خالص اسلامی نقطہ نظر سے دیکھتا تھا۔ اس کی بنیاد پر انھوں نے
حزب اللہ کے نام سے ایک دینی پارٹی کی بنیاد بھی ڈالی تھی۔

اس دور میں جمال الدین افغانی کی سیاسی فکر اور شیخ محمد عبدہ کی
مذہبی اصلاح سازی کے زیر اثر مولانا نے بھرپور انداز سے عالمگیر
اسلامی شعور بین اسلامک مسلک کی تائید اور ترویج کی۔ الہلال اور
البلاغ کی موثر خطابت آمیز صحافت کا مرکز اسلام اور اسلام کی
ہمہ گیریت تھا۔ زندگی کے ہر شعبے پر وہ دین کا اطلاق کرتے تھے اور
اس بنیاد پر اپنے سیاسی طریق کار کو متعین کرتے تھے خواہ وہ قوم
سازی کا مسئلہ جو یا انگریزی سامراج کے خلاف جدوجہد کا۔ اس
دور میں ان کے تین طے جملے مقاصد تھے۔ احیائے اسلام، ترویج
عالمگیر اخوت و اتحاد اسلامی اور ”مسلم حب الوطنی“

اس طرح مولانا آزاد دین و مذہب کے ساتھ ساتھ سیاست میں بھی برابر کے شریک کار رہے۔ گاندھی جی سے عقیدت کی بنا پر تحریک ترک موالات، متحدہ قومیت، تحریک خلافت، جدوجہد آزادی، ہندو مسلم اتحاد ان کا مقصد حیات بن گئے تھے۔ سیاست سے قطع نظر جب ہم مولانا کی دینی بصیرت پر غور کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرسید کے جدید علم کلام کے برعکس قرآن کریم کی تفسیر میں عقل و تدبر اور منکر و فہم سے کام لینے میں مولانا آزاد عقلیت پسندی اور تدبر و تفکر کے دائرے کو اسلات کی پابندیوں سے آزادی اور نجات نہ دلا سکے، جب کہ سرسید کا جدید علم کلام پابندیوں سے بالکل بے نیاز بلکہ خلاف تھا اور یہی نکتہ دوسرے مصطفیٰ قوم کے مقابلے میں سرسید کی کامیابیوں کا سبب بنا۔

مولانا آزاد کی تمام ترقوی، ملی اور ملکی خدمات، ان کے خلوص، لگن اور ایک بے لوث محبت وطن کی حاضریوں کے اعتراف کے باوصف، سرسید کی ہر محاذ پر کامیاب خدمات کے مقابلے میں جو بات کھٹکتی ہے وہ یہ کہ مولانا آزاد نے خود کو ضرورت سے زیادہ قرآن اور درس فقہ اور حدیث کے حصار میں ایسا بند کر لیا تھا کہ زندگی بھر اُس سے باہر نکل کر دنیا کو دوسروں کی نظر سے دیکھنے سے قاصر ہو گئے تھے۔ اور موصوفت یہ سمجھنے سے بھی قاصر رہے کہ ہر سماج کی اپنی ایک سماجی اور روحانی حیثیت کے ساتھ ساتھ اُس کی سماجی تاریخ کے جدیلیاتی اور مادی عناصر اور عوامل کے اثرات بھی رہتے ہیں۔ عرب ہو یا ایران ان کی روحانی اور فوٹحاتی تاریخ کا مطالعہ کرنا تو آسان ہے مگر ڈیڑھ ہزار سال کی سماجی مادی تاریخ کے عوامل سے متعلق تبدیلیوں اور انسانوں پر عمل اور رد عمل کے اثرات کی سماجیاتی تاریخ کا ذکر ہمیں کہیں نہیں ملے گا۔ مجھے نہیں معلوم کہ مولانا نے تاریخی ادیت کے حوالے سے اس طرف توجہ کی تھی یا نہیں کہ مختلف سماجوں کا ارتقا کیسے ہوا؟ طبقات کیوں کر وجود میں آئے؟ امیر اور غریب بننے کے اسباب روحانی تھے یا مادی؟ اور اب جو دنیا والے غامض سے نکل کر چاند اور سیاروں پر آباد ہونے کی باتیں کر رہے ہیں وہ روحانی طاقت کے بل بوتے پر یا عقل و فطرت کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق؟ مجھے مولانا کا یہ بیان پڑھ کر حیرت ہوئی:

”میں اُن لوگوں میں ہوں جن کا اعتقاد ہے کہ تجدید Revival کی

مذہب میں ضرورت ہے مگر معاشرت میں یہ ترقی سے انکار کرتا ہے۔

ممکن ہے یہ میری کوتاہ نظری پر مبنی تھی تو مولانا کے یہاں کوئی تجدیدی عمل یا تحریک نظر نہیں آتی۔ اور معاشرت میں ترقی سے انکار۔ آخر کیوں؟ کاشش کہ مولانا آزاد کا یقین و ایمان انسان کی مادی تاریخ کے اُن پہلوؤں پر بھی ہوتا جہاں نئی فکر یا نئی قدریں نہ تو محض انسانی عقل کی پیداوار ہوتی ہیں اور نہ مفکرین اور رہنماؤں کے ذہن کی ایجادات بلکہ یہ انسانی ضرورتوں اور سماجی تقاضوں کی بنا پر قائم ہوتی ہیں۔ تب شاید مولانا آزاد اور سرسید میں زیادہ فاصلہ نہ رہتا۔ سرسید کے یہاں بہر حال زندگی کے معاملات و مسائل حل کرنے میں فکری عقلیت کے عناصر حاوی رہتے تھے جب کہ مولانا آزاد کے یہاں ہمیشہ محض شخصی تعلیم ہی غالب رہی۔

بالآخر، مولانا آزاد دین و مذہب اور سیاست دونوں محاذوں پر قوم کی خاطر خواہ خدمات انجام دے سکے۔ مذہب کو سیاست سے جوڑنے کا معاملہ نہ اُس وقت درست تھا اور نہ ہی آج ہے۔ دو گھنٹوں پر سواری آج تک کوئی نہیں کر سکا ہے۔ اہل یورپ کی تاریخ شاہد ہے۔ دین و دھرم کتابوں میں محفوظ ہے اُن کو کوئی مٹا نہیں سکتا۔ مسئلہ فرقوں اور قوموں کے مٹنے مٹانے کا ہے۔ ہندوستان میں مسلمان فرقہ کس طرح باوقار، محفوظ اور خوش حال زندگی گزار سکتا ہے؟ صرف اس موضوع پر سوچنے اور غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ مولانا غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے ان کو صرف مسلمانوں کی مذہبی سماجی اصلاح کی طرف توجہ کرنا چاہیے تھی۔ بقول ریاض الرحمن شروانی: ”سب سے زیادہ مسلمانوں کے طرز فکر اور طرز عمل میں تبدیلی بے ضرورت تھی، تعلیم کا فقدان، خدمات پسندی، قوم پرستی، عیش طلبی، کاہلی، بے عملی، فضول خرچی جیسی بیماریوں سے نجات دلانا، اُن میں روشن خیالی، ترقی پسندی، جان فشانہ اور میانہ روی کی اقدار اپنانے کی صلاحیتیں پیدا کرنا وغیرہ نہایت اہم ضرورتیں اور خدمات تھیں۔“ لیکن افسوس کہ مولانا نے ان تمام باتوں کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور یہ کہنا ہی پڑتا ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد صرف اور صرف سرسید احمد خاں نے ہی مسلمانوں کی رہبری کی جن کی خدمات جلیلہ کی بنا پر آج ہم زندہ اور تندرست نظر آ رہے ہیں ورنہ خدا جانے کیا حشر ہوتا۔ ۱۹۲۷ء کے انقلاب کے بعد بھی ہماری رہنمائی کے لیے سرسید جیسی شخصیت ہی کی ضرورت تھی۔ کاشش کہ سرسید کا دول مولانا آزاد ادا کر سکتے۔ مولانا آزاد ہی ایک ایسی شخصیت تھے جو دل و دماغ کی بہترین صلاحیتوں کے حامل تھے۔ اگر وہ حکومت میں نہ کر یا حکومت سے باہر رہ کر بھی صرف مسلمانوں کی تعلیمی، سماجی اور ترقی کی ذمہ داری سنبھال

لیتے تو آج مسلمان فرقے کا نقشہ ہی دوسرا ہوتا۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے دین کی خاطر دنیا کو ایک طرح سے چھوڑ رکھا تھا اور ایک ایسی مذہبی سیاست میں پھنس گئے تھے کہ جس کی بناء پر وہ ہماری محدود دنیا میں نہ اپنی سیاست سے اور نہ ہی اپنے دین و مذہب کے ہیں بہرہ مند کر سکے۔ ♦♦

حوالے

- ۱ - مولانا ابوالکلام آزاد - شخصیت، سیاست، پیغام - رشید الدین خاں
- ۲ - مسلمانان ہند سے وقت کے مطالبات - ریاض الرحمن شردانی
- ۳ - اخبار راشٹریہ سہارا (اُردو) ستمبر ۱۹۹۹ء
- ۴ - مذہب اور ہندوستانی مسلم سیاست، کل اور آج - پروفیسر شیرانی

مولانا ابوالکلام آزاد - تعلیمی افکار

سلامت اللہ

مولانا آزاد بنیادی طور پر ایک مذہبی آدمی تھے۔ اُن کے فکر و عمل کا سرچشمہ وہ انسانی اور اخلاقی اقدار تھیں جو مذہب کی اساس ہیں۔ دراصل مذہب نام ہے اخلاقیات یا عمل صالح کے مسئلہ اقدار پر ایمان لانے کا یعنی ان کی صداقت اور تقدیس پر مکمل یقین رکھنے کا اور ان کے مطابق زندگی ڈھالنے کا۔ مولانا نے اپنی محرکہ الآراء تصنیف ترجمان القرآن میں سورہ فاتحہ کی تفسیر کرتے ہوئے اس سورہ کی تعلیمی روح کا خلاصہ کیا ہے جو دراصل تعلیم کی روح بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں :

سورہ فاتحہ ایک دعا ہے۔ فرض کرو ایک انسان کے دل و زبان سے شب و روز یہی دعا نکلتی رہتی ہے اس صورت میں اس کے فکر و اعتقاد کا کیا حالی ہوگا ؟

وہ خدا کی حمد و ثناء میں زمزمہ سنج ہے، لیکن اس خدا کی حمد میں نہیں جو نسلوں، قوموں اور مذہب ہی گروہ بندیوں کا خدا ہے بلکہ "رب العالمین" کی حمد میں جو تمام خلقت کا پروردگار ہے اور اس لیے تمام نوع انسانی کے لیے پروردگاری اور رحمت رکھتا ہے۔ پھر وہ اُسے اس کی تمام صفوں میں سے صفت رحمت اور عدالت ہی کی صفتیں یاد آتی ہیں۔ گویا خدا کی ہستی کی نمود اس کے لیے سزاوارتہ رحمت و عدالت کی نمود

ہے اور جو کچھ اس کی نسبت جاننا ہے وہ رحمت و عدالت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اور پھر وہ اپنا سر نیاز جھکاتا اور اس کی عبودیت کا اقرار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے: صرت تیری ہی ایک ذات ہے جس کے آگے بندگی اور نیاز کا سر جھک سکتا ہے اور صرت تو ہی ہے جو ہماری ساری درماندگیوں اور احتیاجوں میں مددگاری کا سہارا ہے۔ وہ اپنی عبادت اور استغاثت دونوں کو صرت ایک ہی ذات کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے اور اس طرح دنیا کی ساری قوتوں اور ہر طرح کی فرمانروائیوں سے بے پروا ہو جاتا ہے۔ اب کسی چو کھٹ پر اس کا سر جھک نہیں سکتا۔ اب وہ کسی قوت سے ہراساں نہیں ہو سکتا۔ اب کسی کے آگے اس کا دست طلب و راز نہیں ہو سکتا۔

پھر وہ خدا سے سیدھی راہ چلنے کی توفیق طلب کرتا ہے۔ یہی ایک مدعا ہے جس سے زبان احتیاج آشنا ہوتی ہے۔ لیکن کون سی سیدھی راہ؟ کسی خاص قوم کی سیدھی راہ؟ کسی خاص نسل کی سیدھی راہ؟ کسی خاص مذہبی ملت کی سیدھی راہ؟ نہیں۔ وہ راہ جو دنیا کے تمام مذہبی رہنماؤں اور تمام راست بازار انسانوں کی متفقہ راہ ہے، خواہ کسی عہد اور کسی قوم میں چلے ہوں۔ اسی طرح وہ محرومی اور گمراہی کی راہوں سے پناہ مانگتا ہے، لیکن یہاں بھی کسی خاص نسل و قوم یا کسی خاص مذہبی گروہ کا ذکر نہیں کرتا بلکہ اُن راہوں سے بچنا چاہتا ہے جو دنیا کے تمام محروم اور گمراہ انسانوں کی راہیں رہ چکی ہیں۔ گویا جس بات کا طلب گار ہے وہ بھی نوع انسانی کی مانگیر برائی ہے نسل، قوم، ملک یا مذہبی گروہ بندی کے تفرقہ و امتیاز کی کوئی پر جھائیں اس کے دل و دماغ پر نظر نہیں آتی۔

غور کرو مذہبی تصور کی یہ نوعیت انسان کے ذہن و عواطف کے

یہ کس طرح کا سانپنا جتیا کرتی ہے؟ جس انسان کا دل و دماغ ایسے سانپے

میں داخل کر نکلے گا، وہ کس قسم کا انسان ہوگا؟ کم از کم دو باتوں سے تم انکار نہیں کر سکتے۔ ایک یہ کہ اس کی خدا پرستی خدا کی عالمگیر رحمت و جمال کی خدا پرستی ہوگی، دوسرے یہ کہ کسی معنی میں بھی نسل و قوم یا گروہ بندیوں کا انسان نہیں ہوگا۔ عالمگیر انسانیت کا انسان ہوگا اور دعوت قرآن کی اصل روح یہی ہے۔

مولانا آزاد کے تعلیمی افکار کا سرچشمہ یہی ہے۔ اب ذرا نوکرین کو تعلیم کے لیے اس کے مضمرات کیا ہیں اور تعلیمی کارکنوں کو اس سے کیا روشنی ملتی ہے۔

خدا کا تصور کہ وہ رب العالمین ہے یعنی تمام مخلوقات کا پالنا تمام کائنات کو ایک رشتے میں باندھ دیتا ہے۔ جب ہر چیز کا بقا کا انحصار ایک ہی وجود پر ہے، جب وہ پروردگاری کے معاملے میں مخلوقات کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں برتتا تو ہمیں آپس میں بھید بھاؤ کرنے کا کیا حق ہے؟ عالمگیر دلچسپی پر ایمان لانے کے بعد قومی، نسلی یا اور کسی قسم کی تفریق کا دروازہ بند ہو جاتا ہے اور انسانی برابری اور ایختا ایک مسلم حقیقت بن جاتی ہے۔ یہ اصول تعلیم کے ایک اہم مقصد کی نشاندہی کرتا ہے۔ تمام انسانوں کی طرف مساوات کا رویہ پیدا کرنا تعلیم کا کام ہے۔ ہر فرقہ اپنے آپ کو افضل سمجھتا ہے۔ دراصل فساد اور باہمی کشمکش کی بڑی ہی ہے۔ اگر تعلیم انسانی مساوات کو اپنا لائحہ عمل بنائے، تو یہ عالمی امن و آشتی کی راہ میں ایک بڑا قدم ہوگا۔ پھر انسان ایک دوسرے سے غلطی کے بجائے یکجہلت محسوس کرے گا اور تعلیم مختلف فرقوں میں فصل پیدا کرنے کے بجائے فصل پیدا کرے گی، توڑنے کے بجائے جوڑے گی کہ نوع انسانی کا ایک ہی پروردگار ہے جو نسل و مذہب، ملک و قوم کی بنا پر اپنے بندوں کے درمیان تفریق نہیں کرتا۔

اللہ کے عادل اور منصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان ہر دم اپنے قول و فعل کا جائزہ لیتا رہے کہ اس کا اثر دوسروں پر کیا پڑتا ہے۔ اسے جاننا چاہیے کہ کسی بنا پر چاہے مذہب ہو، دولت ہو یا سماجی منصب اس کو دوسروں پر فوقیت حاصل نہیں ہے کہ اپنی من مانی کرے۔ اس کا عمل انصاف کی کسوٹی پر پورا اترنا چاہیے۔ تعلیم میں اس کے معنی یہ ہوں گے کہ نیک عمل پر زور دیا جائے، ایسا عمل جو اپنے لیے ہی نہیں دوسروں کے لیے بھی فائدہ مند ہو، نہ کہ دوسروں کو تکلیف پہنچائے۔

انسان کی عظمت اور وقار کا منظر اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے کہ اس کا سر نیاز اپنے رب کے علاوہ کسی اور کے سامنے نہ جھکے اور وہ اپنا دست طلب کسی اور کے آگے نہ پھیلائے۔ تعلیم کے لیے اس میں ایک بڑا رہنما اصول پوشیدہ ہے۔ خودداری اور عزت نفس کا اصول۔ یہ اصول انفرادی اور اجتماعی آزادی دونوں کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ تعلیم میں اس کی پیروی اس طرح ہونی چاہیے کہ طالب علم کی شخصیت کا احترام کیا جائے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اسے اظہار ذات کے مواقع فراہم کیے جائیں تاکہ اس کی منفی صلاحیتیں اجاگر ہوں۔ اسے بہت دلائی جائے کہ کسی خیال یا عمل کو اپنانے سے پہلے اس پر سوچ بچار کرے، اسے ناپے تو لے، نہ کہ کسی بیرونی دباؤ یا محرک کی وجہ سے قبول کرے۔ طالب علم میں ایسی جرأت پیدا کرنی چاہیے کہ اگر کوئی بات اسے عقلاً ناقص معلوم ہو تو اسے ماننے سے انکار کر دے۔ خودداری کا تقاضا یہ بھی ہے کہ بلا استحقاق کسی چیز کو حاصل کرنے کی نہ تو کوشش کرے اور نہ قبول کرے۔ اس کے لیے درس گاہ کے ماحول کو سازگار بنانے کی ضرورت ہے۔ ایسا ماحول جس میں طالب علم آزادی کے ساتھ سر اٹھا کر چل پھر سکے، اسے یقین ہو کہ کسی کو اپنا حق حاصل کرنے کے لیے بے جا چال پوسی یا خوشامد کرنا ضروری نہیں ہے، اس کے ذاتی جوہر کی بہر حال قدر کی جائے گی۔

فرض تعلیم کا مقدس فریضہ ہے کہ طالب علم کو سیدھی راہ پر چلنے کے لیے تمام ممکن وسائل مہیا کرے۔ اس معاملے میں ایک کارگر وسیلہ یہ ہے کہ اسے اُن بزرگوں کی سیرت اور کردار سے روشناس کرایا جائے جنہوں نے ذریعہ انسانی کی فلاح و بہبود کی خاطر اپنی زندگی وقف کر دی۔ ایسی بزرگزیہ ہستیاں کسی ایک مذہب، قوم یا مہد کی اجاہ داری نہیں بلکہ وہ زمان و مکان کی حد بندیوں سے آزاد ہیں، ان کا فیض مانگ کر ہے اور اُن کی ذات سے سبھی کسب نور کر سکتے ہیں، چاہے اُن کا تعلق کسی مذہب و وقت یا نسل و قوم سے ہو۔

ہم اس طرح دیکھتے ہیں کہ مولانا آزاد نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں قلمی کام کرنے والوں کے لیے واضح رہنما اصول پیش کیے ہیں۔

ایسا لگتا ہے کہ مولانا ہندوستان کے عام قلمی نظام میں دینی تعلیم کے حق میں تھے۔ آزادی سے پہلے انہوں نے ایک پریس کانفرنس (۱۸ فروری ۱۹۴۷ء) میں کہا تھا،

”اگر حکومت طے کرے کہ نصاب تعلیم میں مذہب کو شامل کرنا چاہیے، تو یہ نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو مذہب ہی تعلیم دی جائے، وہ بہترین قسم کی ہو۔ ہندوستان میں پرائیویٹ اداروں میں اکثر ایسی تعلیم دی جاتی ہے جس سے وسعت نظر اور تمام نوع انسانی کی طرف رواداری اور غیرنگالی کا رویہ پیدا کرنے کے بجائے ٹھیک اس کے برعکس نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اس کا امکان ہے کہ ریاست کے زیر نگرانی دینی تعلیم زیادہ لبرل ڈھنگ سے انجام پائے، بمقابلہ اس کے کہ اس کا انتظام پرائیویٹ کنٹرول میں ہو۔

یہی وجہ تھی کہ مولانا مذہبی تعلیم کو سرکاری نظام تعلیم کا ایک حصہ بنانا چاہتے تھے۔ اس خیال کا اظہار انھوں نے وزیر تعلیم، حکومت ہند کی حیثیت سے بھی اپنے ایک صدارتی خطبے میں کیا ہے جو سینٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے اجلاس منعقدہ ۱۳ جنوری ۱۹۴۸ء میں دیلگیا تھا۔ وہ کہتے ہیں:

”اس کا کیا نتیجہ ہوگا اگر حکومت محض خالص سیکولر تعلیم کی ذمہ داری نبھائے؟ اس صورت میں قدرتی طور پر لوگ اپنے بچوں کی مذہبی تعلیم کا انتظام نجی طور پر کریں گے۔ لیکن جو لوگ پہلے سے مذہبی تعلیم دیتے چلے آ رہے ہیں، اُن کے نزدیک مذہب کے معنی تعصب کے سوا اور کچھ نہیں... اگر ہم اپنے ملک کی دانشورانہ زندگی کو اس خطرے سے بچانا چاہتے ہیں، تو ہمارے لیے یہ اور بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ ابتدائی مذہبی تعلیم کو نجی اداروں پر نہ چھوڑ دیں۔“

اس خطبے سے اشارہ ملتا ہے کہ مولانا مذہب کو نظام تعلیم کا جزو بنانا چاہتے تھے، لیکن ایک بڑے فرق کے ساتھ۔ اُن کے نزدیک مذہب کے معنی تھے فکر جمیل اور عمل صالح، جس کی وضاحت انھوں نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں نہایت موثر انداز میں کی ہے۔ یہ مذہب اس سے بالکل مختلف ہے جس کی تعلیم عام طور پر دینی مدارس اور دھارمک پاٹھ شالوں میں دی جاتی ہے، جہاں مذہب کے نام سے تنگ نظری اور تعصب پھیلا یا جاتا ہے، لوگوں کو آپس میں ملانے کے بجائے ایک دوسرے سے جدا

کیا جاتا ہے۔ مولانا خود وحدت دین اور صلح کلی میں عقیدہ رکھتے تھے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام مذاہب کی روح ایک ہی ہے، اس لیے مذہب کی بنیاد پر انسانوں کے درمیان بعید بھاؤ کرنا اس بڑی پجائی کو ٹھیلنا ہے۔

وحدت دین کا عقیدہ مولانا آزاد کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں میں نظر آتا ہے۔ سیاسی میدان میں وہ ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار تھے، تو تہذیبی معاملات میں مشترک تہذیب کے وکیل۔ اُن کی تاریخی بصیرت نے ان خیالات میں مزید پختگی پیدا کر دی۔ رام گڑھ کانگریس اجلاس (۱۹۴۰ء) میں اپنے خطبہ صدارت کے دوران جہاں انھوں نے اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتوں کی وراثت پر زور دیا، الفاظ میں فخر کا اظہار کیا، وہاں اس بات کا بھی اعلان کیا:

”میں فخر کے ساتھ غموس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں۔۔۔۔۔ میں اس متحدہ قومیت کا ایک ایسا اہم عنصر ہوں، جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورارہ جاتا ہے۔۔۔۔۔ میں اپنے اس دعوے سے کبھی دست بردار نہیں ہو سکتا۔“

اس خطبے میں مولانا نے ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کی پر زور نکالت کی ہے اور اسے تمام دس باسیوں کی میراث قرار دیا ہے، ایسی میراث جو شاندار ہے اور اسے اپنانا اور پروان چڑھانا ہر ہندوستانی کا فرض ہے۔ وہ کہتے ہیں:

”ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک (ملی مصلیٰ) تاریخ نے ہماری زندگی کے تمام گوشوں کو اپنے قیمتی سامانوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا ذوق، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے جس پر اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگ گئی ہو۔ ہماری بولیاں الگ الگ تھیں، مگر ہم ایک ہی زبان بولنے لگے۔ ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بے گاز تھے، مگر انھوں نے مل جل کر ایک نیا سانچا پیدا کر لیا۔ ہمارا پُرانا لباس تاریخ کی پُرانی تصویروں میں دیکھا جاسکتا

ہے، مگر اب وہ ہمارے جموں پر نہیں مل سکتا۔ یہ تمام مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے اور ہم اُسے چھوڑ کر اُس زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے، جب ہماری یہ ملی مجلسی زندگی شروع نہیں ہوئی تھی۔۔۔۔ ہماری ایک ہزار سال کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچا ڈھال دیا ہے۔ ایسے سانچے بنائے نہیں جاسکتے۔ وہ قدرت کے مخفی ہاتھوں سے صدیوں میں خود بخود بنا کرتے ہیں۔ اب یہ سانچا ڈھل چکا اور قسمت کی فہر اس پر لگ چکی۔ ہم پسند کریں یا نہ کریں مگر اب ہم ہندوستانی قوم بن چکے ہیں۔ علاحدگی کا کوئی بنیادی تخیل ہمارے اس ایک ہونے کو دو نہیں بنا سکتا۔ ہمیں قدرت کے فیصلے پر رضا مند ہونا چاہیے اور اپنی قسمت کی تعمیر میں لگ جانا چاہیے۔“

تعلیم کے لیے اس میں ایک اہم ہدایت ہے۔ ملک کے تعلیمی اداروں میں، خاص کر ان میں جو مسلمانوں سے تعلق رکھتے ہیں قومیت کا درس کچھ ایسے ڈھنگ سے دیا جاتا ہے جو یگانگت کی جگہ بے گانگی کا سبب سمجھاتا ہے۔ نصابی تعلیم ہی نہیں غیر نصابی مثلاً نقل بھی علیحدگی کا احساس پیدا کرتے ہیں، یہاں تک کہ تمام تعلیمی کاروبار باہمی منافرت کو فروغ دیتا ہے۔ اگر ہندوستان کو ایک مضبوط قوم بنانا ہے تو مولانا آزاد کے خیال کو تعلیمی اداروں میں عملی جامہ پہنانا ہوگا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے نزدیک متحدہ قومیت کے معنی یہ ہرگز نہیں تھے کہ تعلیم میں مسلم تہذیب کی امتیازی خصوصیت کو نظر انداز کر دیا جائے۔ انھوں نے اپنے ایک رسالے نیشنل تحریک (۱۹۳۹ء) میں یہی مؤلفانہ جج کی اس تقریر پر سخت نکتہ چینی کی تھی، جو انھوں نے یو۔ پی۔ اہلی کے ایک اجلاس میں بحیثیت وزیر تعلیم کی تھی، جس میں انھوں نے کہا تھا کہ وہ تعلیم و تہذیب کے معاملے میں ہندو مسلم امتیاز دیکھنا پسند نہیں کرتے اور اسی بنا پر اردو کو نصاب تعلیم سے خارج کرنا جائز سمجھتے ہیں۔ مولانا نے اس بارے میں کہا تھا:

”ہندوستانہ جی کا یہ خیال کاغذی س کی پالیسی اور اصولوں کی سرسری غلات

دزدی کرتا ہے۔ کانگریس کمیٹی کے اجلاس کلکتہ (۱۹۳۸ء) میں یہ تجویز منظور کی جا چکی ہے کہ ہم نہ صرف اقلیتوں کی زبان، رسم خط اور لکچر کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں بلکہ ان کو ترقی بھی دیں گے۔ اس تجویز کا مقصد صاف طور سے یہ ہے کہ مسلمانوں کی امتیازی ملی حیثیت ہندوستان کی قومیت متحدہ میں جذب کر دینا وہ کانگریس کا مدعا ہرگز نہیں... مسلمانوں کو صاف طور سے ہٹا کر اور پکار کر یہ اعلان کر دینا چاہیے اور اس اعلان کو ہر در و دیوار پر نقش کر دینا چاہیے کہ وہ ہندو دیت میں جذب ہونے کے لیے ایک لمحہ کے واسطے بھی تیار نہیں۔ بحیثیت مسلمان کے ان کی جو خصوصیات ہیں، ان کو نہ صرف باقی رکھیں گے بلکہ ترقی دیں گے۔“

تعلیم در اصل عبارت ہے کسی قوم یا جماعت کی تہذیبی عناصر سے۔ ان عناصر کو فروغ دینا تعلیم کا اصل کام ہے۔ اس میں زبان و ادب، تاریخ، مذہب اور فنون لطیفہ کا خاص مقام ہے۔ ان مضامین کو تعلیم کا لازمی جزو ہونا چاہیے۔ مولانا آزاد اس پر بہت زور دیتے تھے، کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کی شناخت برقرار رکھنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ تہذیبی لین دین کے بھی حامی تھے کہ یہ ایک فطری عمل ہے۔ وہ متحدہ قومیت کے قائل تھے۔ وہ ہر ایک وقت ایک اچھے مسلمان اور سچے ہندوستانی ہونے میں کوئی تضاد نہیں دیکھتے تھے۔ مسلمانوں کی تعلیم میں ان دونوں باتوں کا ہونا ضروری ہے اور ممکن بھی۔

مولانا نے ایک نہایت نازک اور قیامت خیز وقت میں مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے دہلی کی جامع مسجد میں (اکتوبر ۱۹۴۷ء) ایک تقریر کی تھی۔ اس میں ایک اہم تعلیمی نکتہ پوشیدہ ہے۔ اس لیے اس تقریر کا ایک ٹکڑا دوبارہ ہے :

”میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ تم حاکمانہ اقتدار کے مدرسے سے وصال داری کا سرٹیفکیٹ حاصل کرو... میں کہتا ہوں کہ جو آجیلے نقش و نگار تھیں اس ہندوستان میں ماضی کی یادگار کے طور پر نظر آ رہے ہیں، وہ تمہارا ہی قافلہ تھا، انھیں بھلاؤ نہیں، انھیں چھوڑنا نہیں، ان کے وارث بن کر رہو... آؤ

عہد کرو کہ یہ ملک ہمارا ہے۔ ہم اس کے لیے ہیں۔ اور اس کی تقدیر کے بنیادی فیصلے ہماری آواز کے بغیر احمورے ہی رہیں گے۔۔۔۔۔ بار بار کہتا ہوں کہ اپنے حواس پر قابو رکھو۔ اپنے گرد و پیش اپنی زندگی خود فراہم کرو۔ یہ منڈی کی چیز نہیں کہ تمہیں خرید کر لا دوں۔ یہ تول کی دکان ہی سے اعمالِ صالح کی تقدیر سے دستیاب ہو سکتی ہے۔“

یہ بے خودداری اور خود اعتمادی کا سبق ۔ ♦♦

مولانا آزاد کا نظریہ تعلیم

عبد اللہ ولی بخش قادری

مولانا ابوالکلام آزاد جنوری ۱۹۴۷ء میں حکومت ہند کے وزیر تعلیم مقرر ہوئے اور پھر تادم حیات اس عہدہ جلیلہ پر فائز رہے۔ مولانا کی وفات ۲۲ فروری ۱۹۵۸ء کو ہوئی۔ اس طرح انھوں نے اپنی زندگی کی آخری گیارہ سال وطن عزیز کے تعلیمی نظام کی تشکیل و تنظیم کے مسائل حل کرنے میں صرف کیے۔ اُن کی قیادت میں ہماری تعلیم پر سچا قومی رنگ چڑھنا شروع ہوا اور آزاد ملک کے تقاضوں کے مطابق ذہنی و تہذیبی ترقی کی راہیں کھلیں۔ اس زمانے میں مولانا نے اپنے فرائض منصبی کے تحت تعلیمی مسائل پر سرکاری اور نیم سرکاری مجالس و مباحث میں بار بار اظہارِ خیال فرمایا۔ اُن کے تعلیمی خطبات نہ صرف اپنے زمانے کی حکومت ہند کی تعلیمی پالیسی کے آئینہ دار ہیں بلکہ مولانا کے ذاتی تاثرات و نظریات کی ترجمانی بھی کرتے ہیں۔ اُن میں مولانا کے تجربی کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے اور ہجے کی بلند آہنگی میں مولانا کی عظیم شخصیت کی عکاسی نظر آتی ہے۔ بسا اوقات مولانا نے ایک خطبے کے دوران اپنے ذاتی تاثرات بھی بیان فرمائے ہیں اور حکومت کی نمائندگی بھی کر دی ہے مگر یہاں چشمہ بینا، مولانا کی ذات اور وزیرِ تعلیم کی حیثیت کا فرق دیکھ سکتی ہے۔ یوں تو عموماً ذاتی اور منصبی حیثیت میں اتحاد و فکر کا ثبوت ملتا ہے لیکن کہیں کہیں دیانت دارانہ اختلاف رائے کا اظہار بھی پایا جاتا ہے اس لیے یہ گمان کہ مولانا حکومت ہند کی تعلیمی پالیسی کے محض ایک نقیب کی حیثیت رکھتے تھے، نہ صرف مولانا کے سیاسی اور علمی وقار کے منافی ہے بلکہ اُن کے تعلیمی خطبات سے ناواقفیت بھی ظاہر کرتا

ہے۔ "ہماری آزادی" میں انھوں نے خود یہ فرمایا ہے کہ "میں نے تعلیم کے میدان میں جس پالیسی اور پروگرام پر عمل کیا وہ ایک الگ کتاب کا موضوع ہوگا۔ اس موضوع پر میرے خیالات یکجا کر کے کتابی شکل میں شائع کیے جا چکے ہیں۔" مولانا کا یہ اشارہ اپنی تقاریر کے اس مجموعے کی طرف ہے جسے حکومت کے شعبہ اشاعت نے جنوری ۱۹۵۶ء میں شائع کیا اور جس میں ۱۹۴۷ء سے لے کر ۱۹۵۵ء تک کی منتخب تقاریر شامل ہیں۔ مولانا کے اس بیان کے بعد ان کی تعلیمی تقاریر کے محض "فردو اب منضی" ہونے کا شبہ کسی طور پر باقی نہیں رہتا۔ دراصل تعلیمی معاملات میں مولانا کی بصیرت سے متعلق غلط فہمی اُن لوگوں کو ہوا کرتی ہے جنھوں نے مولانا کو نہایت ہی محدود معنی میں ایک عالمِ دین یا سیاسی لیڈر تصور کر رکھا ہے اور سمجھتے ہیں کہ مولانا انگریزی زبان و ادب بلکہ پوری مغربی تہذیب سے کیسرا آشنا تھے۔ اگرچہ مولانا حقیقی معنی میں ایک منظر اور عالم تھے، اُن کا دائرہ عمل نہایت وسیع تھا، خدا نے انھیں غیر معمولی طور پر ذہین اور پیش رس پیدا کیا تھا، وہ طبائع بھی تھے اور علم کے شیدائی بھی، انھوں نے صرف عربی ادب ہی میں کامل دست گاہ حاصل نہیں کی تھی بلکہ جملہ علوم مشرقی سے شغف رکھتے تھے۔ انھیں انگریزی زبان و ادب سے بھی واقفیت تھی اور وہ مغربی تہذیب اور فلسفے میں گہری نظر رکھتے تھے۔ مولانا نے بحر معنی کی شناسداری کے ساتھ ساتھ بساط سیاست پر اوائل عمری ہی میں قدم رکھا اور وہ بھی ایک صحافی کی حیثیت سے۔ اور پھر ساری عمر کا رو بار سیاست کے میدان بنے رہے۔ اُس لیے اُن کی نظریں زمانے کے بیچ و خم سے خوب آگاہ تھیں۔ وہ مصالحِ ملکی بھی سمجھتے تھے اور تعلیم کا منصب بھی۔ غالباً ہی وجہ تھی کہ گاندھی جی کی نگاہِ جوہر شناس نے انھیں آزاد ہندوستان کی تعلیمی کشتی کی ناخدائی کے لیے سب سے زیادہ موزوں ٹھہرایا۔

مولانا نے سندھ وزارت پر جلوہ افروز ہونے سے قبل بھی جلد جا اپنی نگاہات میں اپنے تعلیمی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے موقع پرستی کے تحت قلمدانِ وزارت نہیں سنبھالا تھا بلکہ اپنے مزاج کی مناسبت و مطابقت کے لحاظ سے قومی خدمت کی یہ راہ اختیار کی تھی۔ انھیں آغاز کے وقت خالی الذہن نہیں کہا جاسکتا، بلکہ وہ ذہین بختہ کار، دلِ حق نگر اور چشمِ بصیرت سب ہی کچھ اپنے ساتھ لائے تھے۔ ان کو عقائد کا استحکام بھی حاصل تھا اور باطنِ نظری کی کشادگی بھی۔ وہ ایک راسخ العقیدہ انسان تھے اور اُن کی زندگی میں جبرِ تانگیر اور آتما دینک کی جلوہ گری نظر آتی

ہے۔ مثال کے طور پر ۱۹۱۹ء میں تذکرہ کے اندر انھوں نے لکھا تھا کہ ”انسان کے لیے معیارِ شرف، جو ہر ذاتی اور خود حاصل کردہ علم و عمل ہے، نہ کہ اسلاف کی روایات پارینہ اور نسب فردشی کا غور و باطل۔ ہم کو ایسا ہونا چاہیے کہ ہماری نسبت سے سارے خاندان کو لوگ پہچانیں نہ کہ اپنی عزت کے لیے خاندان کے شرف پارینہ کے محتاج ہوں۔“ اُن کا یہ عقیدہ تمام زندگی اُن کے ساتھ رہا۔ غبارِ خاطر میں کئی خطوط کے اندر اُن کے ان احساسات کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ مثلاً ۱۲ اکتوبر ۱۹۴۲ء کے خط میں تحریر فرماتے ہیں :

”انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک اُس کے تقلیدی عقائد ہیں۔۔۔ بسا اوقات موروثی عقائد کی پکڑ اتنی سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گرد و پیش کا اثر بھی اُسے ڈھیلا نہیں کر سکتا۔ تعلیم، دماغ پر ایک نیا رنگ پڑھا دے گی لیکن اس کی بنیاد کے اندر نہیں اترے گی۔ بنیاد کے اندر ہمیشہ نسل، خاندان اور صدیوں کی متواتر روایات ہی کا ہاتھ کام کرتا رہے گا۔۔۔ تاہم یہ کیا بات ہے کہ شک کا سب سے پہلا کانٹ جو خود دل میں چھبھا وہ اسی تقلید کے خلاف تھا۔ میں نہیں جانتا تھا کہ کیوں، مگر بار بار یہی سوال سامنے آکر نہ لگتا تھا کہ عقائد کی بنیاد علم و نظر پر ہونی چاہیے، تقلید و توارث پر کیوں ہو۔“

ایسے بیانات میں نہ صرف نسل و ماحول کی حیثیت کا واضح تعین موجود ہے بلکہ اُن سے مولانا کے ترقی پسندانہ رجحانات کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اُن کے اس اجتہاد و فکر، اصابتِ رائے اور مستقل مزاجی پر اس لیے اور حیرت ہوتی ہے کہ مولانا خود ایک نہایت ہی مذہبی خاندان کے چشم و چراغ تھے اور ان کا سارا بچپن خاندانی افتخار و امتیاز کے گہوارے میں گزرا تھا۔

مولانا نے اپنے زمانے کے عام دینی رہنماؤں کی طرح مذہب کو ایک جامد اور مافوق البشر تصور تصور تک ہی محدود و پابند نہیں کر رکھا تھا اور نہ وہ دورِ حاضر کی مغربی تہذیب سے مرعوب ہو کر سطحی عقلیت کے سیلاب میں بہہ نچلے تھے۔ وہ دین و فلسفے اور سائنس کے تمام کا ایک وقت و رک رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے خط و مؤلفہ ۱۱ اگست ۱۹۴۲ء میں فلسفہ، سائنس اور مذہب کے بارے میں بڑی صفائی سے اظہارِ خیال

کیا ہے۔ اُن کا ارشاد ہے :

”یہ فلسفہ بلاشبہ طبیعت میں ایک طرح کی روائی بے پروائی پیدا کر دیتا ہے اور ہم زندگی کے حوادث اور آلام کو عام سطح سے بلند ہو کر دیکھنے لگتے ہیں لیکن اس سے زندگی کے طبی افعالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہمیں ایک طرح کی تسکین ضرور دے دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سراسر سبکی تسکین ہوتی ہے، ایجابی تسکین سے اس کی بھول ہیشہ خالی رہی۔ یہ فقدان کا انفس کم کر دے گا لیکن حاصل کی ہوئی کوئی امید نہیں دلائے گا۔“

لیکن سائنس بھی ان کے نزدیک کچھ زیادہ وقیع نظر نہیں آتی۔ اس خط میں آگے چل کر لکھتے ہیں :

”سائنس عالمِ عموماًت کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کرتا ہے اور مادی زندگی کی بے رحم جبریت کی خبر دیتا ہے۔ اس لیے عقیدے کی تسکین اُس کے بازار میں نہیں مل سکتی۔ وہ یقین اور اُمید کے سارے پچھلے چراغ گل کر دے گا مگر کوئی نیب چراغ روشن نہیں کرے گا۔“

اس کے بعد خود ہی سوال کرتے ہیں کہ ”پھر اگر ہم زندگی کی ناگوار یوں میں سہارے کے لیے نظر اٹھائیں تو کس طرف اٹھائیں۔“ اور اپنے سوال کا خود ہی یوں جواب دیتے ہیں کہ ”ہمیں مذہب کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔ یہی دیوار ہے جس سے ایک دھکتی ہوئی پیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔“ اس کے بعد وہ مذہب کی یوں وضاحت کرتے ہیں کہ ”فلسفہ، شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اُسے بند نہیں کر سکے گا۔ سائنس ثبوت دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا، لیکن مذہب ہمیں عقیدہ دے دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لیے صرت ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت ہے۔“ غرض مولانا مذہب کا ایک محنت مندرتصور رکھتے تھے۔ انھوں نے اس مذکورہ بالا خط میں صحت صحت کہا ہے کہ ”بلاشبہ مذہب کی وہ پرانی دنیا جس کی مافوق الفطرت کارروائی کا یقین ہمارے دل و دماغ پر چھایا رہتا تھا“ اب ہمارے لیے باقی نہیں رہی۔ وہ مذہب کی رواجی

حیثیت کے قائل نہ تھے۔ اسی جگہ انھوں نے لکھا ہے کہ ”عام حالات میں مذہب انسان کو اس کے خاندانی ورثے کے ساتھ ملتا ہے اور مجھے بھی سلا لیکھ میں موروثی عقائد پر روتے نہیں رہ سکا۔“ انھوں نے ایسے مذہب کو تقلیدی ایمان کہا ہے جسے وہ سرا سر موجود اور گراہی کا سبب گردانتے تھے۔ وہ حقیقی مذہب کے قائل تھے جو ”حقیقی“ ہوتا ہے ”تقلیدی“ نہیں۔ ایسا مذہب اُن کے نزدیک علم کے منافی نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کی مطابقت کرتا ہے۔ اُن کا کہنا ہے :

”علم اور مذہب کی جتنی نزاع ہے فی الحقیقت علم اور مذہب کی نہیں ہے۔ یہ مدعیان علم کی خام کاریوں اور مدعیان مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں کی ہے حقیقی علم اور حقیقی مذہب اگرچہ ملتے ہیں الگ الگ راستوں سے مگر بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر۔“
مولانا انسانی زندگی میں مذہب کو بہت بڑا منصب دیتے ہیں اور اس کی مثبت حیثیت کے قائل ہیں۔ اُن کا فیصلہ ہے :

”بہر حال زندگی کی ناگواریوں میں مذہب کی تسکین صحت من ایک طبی تسکین ہی نہیں ہوتی بلکہ ایمانی تسکین ہوتی ہے کیونکہ وہ ہمیں اعمال کے اخلاقی اقدار کا یقین دلاتا ہے اور وہی یقین ہے جس کی روشنی کسی دوسری جگہ سے نہیں مل سکتی۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ زندگی ایک فریضہ ہے جسے انجام دینا چاہیے، ایک رعبہ ہے جسے اٹھانا چاہیے۔“

مولانا نے ۱۹۴۷ء میں اپنا مجددہ سمجھانے کے بعد ۱۸ فروری کی پریس کانفرنس میں ”تعلیم اور قومی تشکیل“ کے سلسلے میں جن چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلائی تھی، اُن میں سے ایک مذہبی تعلیم کا مسئلہ بھی تھا۔ اس موقع پر انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ مذہبی تعلیم کا مقصد وسیع النظری، آزاد نگار اور انسان دوستی ہونا چاہیے۔ تقریباً ایک سال بعد ۱۳ جنوری ۱۹۴۸ء کو سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے صوبائی آزادی کے بعد متفقہ ہونے والے پہلے اجلاس میں بھی انھوں نے اپنی صدارتی تقریر، طلبہ کی مذہبی تعلیم سے متعلق کی اور ملک کے سامنے مذہب اور مذہبی تعلیم کے اسی ارنج وصال تصور کو رکھا جواب سے بہت پہلے اُن کا مسلک قرار پا چکا تھا۔

مولانا کا یہی دینی احساس تھا جس نے ایک مذہبی رہنما ہونے کے ساتھ ساتھ سچے
 محب وطن اور جان نثار قوم بنایا اور ہمیشہ اُن کے ذہن کو ہر قسم کی تنگ نظری اور تعصب سے
 پاک رکھا۔ انھوں نے مذہب کی حقیقی روح کو پہچانی لیا تھا۔ اور چاہتے تھے کہ جلد عریزان وطن بالخصوص
 نوہالان وطن کے دلوں کو بھی اس حقیقت سے آشنا کرائیں تاکہ اُن کی ذہنی فضا کسی طور مسموم نہ
 ہونے پائے۔ یہی وجہ تھی کہ سچے دین کی پیروی میں پیدا ہونے والے "یقین اور اعتقاد" کو وہ تعلیم کا
 ایک اساسی عنصر سمجھتے تھے اور اسی بنا پر وہ تاریخی غیر جانبداری کے پُر جوش حامی تھے۔ انھوں نے
 ۲۸ دسمبر ۱۹۴۸ء کو انڈین ہسٹاریکل ریکارڈ کمیشن کے جلسہ ریسیمین میں تاریخ کا مقصد 'ماضی کے
 معائنات' کا انکشاف ہی بتایا تھا اور تین سال بعد اسی کمیشن کی نشست کے موقع پر پھر اپنے نظریے
 کی وضاحت میں کہا تھا:

"انگریزوں کے عہد میں لکھی ہوئی تاریخ قابل اعتماد نہیں سمجھی جاسکتی
 کیوں کہ تاریخ وال خواہ غیر ملکی حکمران طبقے کے حامی ہوں یا مجانب وطن
 دونوں جانب دار رہے ہیں۔ لہذا آزاد ہندوستان کے مؤرخ کا فرض
 ہے کہ اپنے فرائض سے کما حقہ عہدہ برآ ہونے کی سعی کرے۔" (ترجمہ)

مولانا کی بے لوث دین داری نے انھیں اس حد تک نور انسانیت سے آراستہ کر دیا تھا کہ
 انھوں نے وطنیت کے محدود تصور کے خلاف بھی آواز بلند کی۔ مولانا وطن پرستی کو نہ مذہب کا حریف
 سمجھتے تھے اور نہ انسان دوستی کا رقیب۔ انڈین ایجوکیشنل کانفرنس کے سامنے ۱۶ جنوری ۱۹۴۸ء کو
 توحی تعلیم کا منصوبہ پیش کرتے ہوئے بھی انھوں نے یہ بات کہی تھی کہ علم کی دُنیائیں تنگ و محدود
 حب الوطنی کا سوال نہیں اٹھاتا اور نہ یہ بات کسی طور واجب ہے کہ وطن کی تاریخ و تہذیب کو ترجیحی
 نگاہ سے دیکھا جائے اور توحی روایات و اقدار کا جائز احترام نہ پیدا کرایا جائے۔

مولانا کی اس کشادگی قلب و نظر کی بدولت ان کا تعمیلی تصور بھی عالمگیر انسانیت کا احاطہ
 کیے ہوئے ہے۔ وہ ایک ہم آہنگ سماج میں متحول و متبدل شخصیت کی تشکیل کو تعلیم کا منصب قرار
 دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس کرہ ارض کے بسنے والوں کے جذبات میں بڑی حد تک یکسانیت
 ہے اور مگر انسانی فی الحقیقت ایک ہی ہے۔ لہذا معافی رنگ کی آئینہ نشیں اور ماحول کے امتیازات

کو قبول کرنے کے باوجود فرزند آدم کی خلقت میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ انسان، انسان ہی رہتا ہے۔ انھوں نے اپنے تاثرات کو مشرق و مغرب میں انسان کا تصور اور فلسفہ، تعلیم کے عنوان کے تحت یونیسکو کی طرف سے ۱۳ دسمبر ۱۹۵۱ء کو منعقد ہونے والے سیمینار میں افتتاحی تقریر کے دوران صراحت سے بیان کیا ہے۔ انھوں نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ "اخلاق بھی ایک قوت ہے جو انسان کے بطون و ارداع میں چھپی ہوئی ہے" یہاں پر وہ کسی خط زمین یا رنگ و نسل کے انسان کی تفصیل نہیں کرتے۔ انھیں انسانی فطرت کی بوقلمونی میں اس کے خیر کی یک رنگی کا یقین کامل ہے اور وہ انسانوں میں کوئی تفریق کرنا نہیں چاہتے۔ مولانا اپنے اس فلسفہ حیات کے پیش نظر بین الاقوامی معاہدت کے لازمی طور پر ملحوظ رہا ہے۔ وہ فنون لطیفہ کی تعلیمی اہمیت کے اس لیے اور زیادہ مستحق تھے کہ ان کے نزدیک وہ مختلف ممالک کے مابین امن اور آشتی کے پینا مبر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے ۵ مارچ ۱۹۵۳ء کو فنون لطیفہ کی ایک نمائش کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا تھا:

"فن برائے فن اور فن برائے زندگی" کی بحث قطعی فضول ہے۔ دراصل دونوں مقولوں کے بطن میں ایک ہی حقیقت غفی ہے حقیقی فن افراد کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا محتاج نہیں ہو کر مایکین ایسی صورت میں وہ سب کے جذبات کی نمائندگی بھی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معیاری فن ہمیشہ حقیقی تعلیم کا موثر ذریعہ ہوتا ہے۔ وہ جذبات کو سنوارتا ہے اور ادراک و تخیل کی تربیت کرتا ہے۔ سیاسی طور پر دنیا میں ملحدہ طریقہ جماعتوں میں تقسیم ہوتی ہے لیکن فلسفہ، ادب اور فن کے معاملے میں انسانی برادری کی سالمیت برقرار ہی رہتی ہے۔ اس میدان میں ایک ذہن کی تخلیق، ساری نوع انسانی کا سرمایہ بن جاتی ہے"

فنون لطیفہ کی انہی صفات کی بنا پر مولانا کے نزدیک ایک سچے قومی نظام تعلیم میں فنون لطیفہ کا ایک خاص مقام ہے۔ انھوں نے متعدد مواقع پر اپنے تعلیمی خطبات میں یہ بات دہرائی ہے۔ وہ کسی بھی ملک کی قومی تعلیم کو فنون لطیفہ کے بغیر مکمل ماننے کو تیار نہیں تھے۔ ۱۹ اگست ۱۹۴۹ء کو فنون لطیفہ کی کل ہند کانفرنس میں خطبہ افتتاحیہ پڑھتے ہوئے انھوں نے فرمایا تھا کہ ایک سماج کی

صحت مندی اور اعتدال پسندی کا اظہار اُس کے افراد میں ذوقِ لطیف کی تردید سے ہوا کرتا ہے۔ شخصیت کی تعبیر میں مولانا مصوری، موسیقی، رقاصی، سنگ تراشی، ڈرامہ سب ہی فنون کو اہم خیال کرتے تھے۔ انھوں نے تعلیم کے منصب کی وضاحت کرتے ہوئے اکثر فرمایا ہے کہ شخصیت کے سبب ہی پہلوؤں کی تربیت ضروری ہے۔ تعلیم محض ذہنی قوا کی بیداری کا نام نہیں ہے بلکہ جذباتی، آسودگی، جسمانی ترقی، تہذیب و دانش کی حصول، غرض انسانی زندگی کے سب ہی رُخ اس میں شامل ہیں۔ مولانا کی اپنی زندگی میں فنونِ لطیفہ محض نظری حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ وہ ان کے شہدائی بھی تھے۔ انھوں نے اپنی جوانی میں دو تین سال متواتر عظیم موسیقی کا مطالعہ کیا تھا اور باقاعدہ ریاض بھی کرتے رہے تھے۔ اگرچہ آئندہ زندگی کی ہنگامہ آرائیوں نے انھیں اس ذوق کو جاری رکھنے کی مہلت نہ دی لیکن موسیقی سے انھیں دل چسپی ہمیشہ رہی۔ اُن کی طبیعت کا یہ رجحان اُن کی نفاست پسندی، شاعرانہ فکر اور صاف ستھرے مذاق سے بھی بہ طور ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ احمقوں کی باعث تعجب نہیں ہے کہ مولانا نے وزیرِ تعلیم کی حیثیت سے سب سے پہلے جو چند اُمین بنائے ان میں پیش قدمی کی اُن میں سے ایک بیرونی مالک میں نوادرات کی بے دریغ برآمد پر قیود مائد کرنے سے متعلق بھی تھا۔ اُن کے اس احترام فن و ادب کی ایک اور شہادت ساہتیہ اکادمی، لٹ کلا اکادمی اور سنگیت نامک اکادمی کی صورت میں آج ہمارے سامنے موجود ہے۔ یہ ادارے دراصل مولانا کی فکر رسا کے برگ و بار کی حیثیت رکھتے ہیں اور ہماری قومی تعلیم میں مولانا کی بالغ نظری کے مینار بکے جا سکتے ہیں۔ مولانا نے ان اداروں کے قیام میں گہری دلچسپی ظاہر کی تھی اور انھوں نے بجا طور پر اُن اداروں کے مقاصد میں سب سے زیادہ اہمیت اس بات کو دی تھی کہ وہ عوام کے مذاق کو سنوارنے اور فنونِ وادب کی توسیع و اشاعت کرنے کا ذریعہ بنیں۔

مولانا تعلیم کو زندگی کی تیاری سے تعبیر کرتے تھے۔ انھوں نے ۳۰ نومبر ۱۹۵۱ء کو ایک تقریر کے دوران زراعت کی تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے تعلیم کا مقصد سماجی ضرورتوں کے پیش نظر افراد کی صلاحیتوں کو ابھارتا ہی ٹھہرایا تھا۔ انھوں نے اعلیٰ تعلیم کے میدان میں ہمیشہ اس بات پر زور دیا کہ طلباء کی قابلیت کی سطح کو بلند کیا جائے۔ مولانا نے تعلیم میں آزادی کے تصور کو سراہا۔ وہ ثانوی تعلیم میں کچھ اس طور پر تبدیلی چاہتے تھے کہ وہ خود تکمیلِ علم کی ایک منزل قرار پاجائے تاکہ بیشتر طلباء اس منزل کو

طے کرنے کے بعد زندگی میں داخل ہوئیں۔ انہی غرض سے کثیر المتقاعدانوی مدارس کی تجویز پیش کی گئی تھی۔ آج اُن کی یہ بات بڑے پُر زور طریقے سے دہرائی جا رہی ہے اور حکومت کی کوشش ہے کہ کسی طور اعلیٰ تعلیم کے میدان میں نا اہلوں کے داخلے کی روک تھام کی جائے۔ مولانا کے نزدیک ہر فرد کو ایسی تعلیم حاصل کرنے کا حق ہے جو اس کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے میں مددگار ثابت ہو سکے اور بحکم زندگی گزارنے کا اہل بنائے۔ ایسی تعلیم کو انھوں نے ہر شہری کا پیدائشی حق بتایا ہے۔

مولانا کے نظریہ حیات اور فلسفہ تعلیم سے آزاد ہندوستان کا تعلیمی نظام پوری طرح متاثر ہوا ہے۔ انھوں نے اپنے تدریس سے اُسے ایک ایسا پس منظر عطا کر دیا جس میں سچی دین داری، عقائد کی پختگی، انسان دوستی، عدل و ضبط جیسی اقدار عالیہ کی پاسداری موجود ہے اور جو تعلیم کا صحت مندانہ نظریہ برتنے کی ترقیب دلاتا ہے۔ ان کے ذہن رسا کا یہ بھی کمال ہے کہ اُس کی بدولت ہندوستان کی تہذیبی روایات کو دوبارہ زندگی حاصل ہوئی۔ ایک مرتبہ انھوں نے کہا تھا کہ روایات کا استحکام ان کو حیاتِ نو بخشنے ہی سے ممکن ہے۔ ان کے اپنے قول کی تائید خود ان کے عمل میں نظر آتی ہے۔ اس وقت تعلیمی ترقی کی جڑا ہیں نکل رہی ہیں اُن میں سے تقریباً سب ہی کی داغ بیل مولانا کے عہد پر چکی تھی۔ وہ جنگ آزادی کے مرد مجاہد تو تھے ہی لیکن انھوں نے آزاد وطن کے تعلیمی نظام کی تشکیل کے معیارِ اول کہانے کا حق بھی ادا کر دیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کا تصورِ تعلیم

معین الدین

مولانا ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے۔ علم و فضل اور سیاسی سوجھ بوجھ میں یگانہ روزگار تھے۔ صحافت اور سیاست ان کی زندگی کے دو نمایاں پہلو تھے۔ اہلال میں مولانا آزاد نے صحافت کے وہ جوہر دکھائے جو آپ اپنی مثال ہیں۔ ان کی صحافت اور خطابت سے مسلمانوں میں بیداری کی ایک لہر دوڑ گئی اور وہ آزادی کی راہ میں اپنے ہموطنوں کے شانہ بہ شانہ گامزن ہو گئے۔

مولانا ابوالکلام آزاد جذبہ آزادی سے سرشار تھے اور زندگی بھر سیاست کے میدان میں سرگرم عمل رہے۔ انھوں نے اسلام کے حوالے سے مسلمانوں کو وطن دوستی کی راہ دکھائی۔ وہ قومیت، آزادی، جمہوریت اور سیکولرزم کے زبردست حامی تھے۔ دورِ جدید میں مذہب کو سیاست سے ملانے کا نعرہ مولانا کو ہی حاصل ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے افکار و خیالات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مذہب کسی بھی صورت میں قومیت، جمہوریت اور سیکولرزم کی راہ میں حائل نہیں۔ ایک مسلمان محبِ وطن ہو کر بھی سچا مسلمان رہ سکتا ہے۔ اسی طرح مولانا آزاد کا خیال تھا کہ مذہب، جدید فکر اور اجتہاد کے راستے میں بھی رکاوٹ نہیں بنتا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو مولانا آزاد ہندوستانیوں کے لیے بالعموم اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص گہری سمجھوتہ رکھتے ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد ایک روشن خیال مفکر تھے۔ ان کے دم سے مسلمانوں میں روشن خیالی

کود راہ ملی۔ ان کے زادیہ فکر میں بڑی وسعت تھی۔ فلسفہ ہویا تعلیم، مذہب ہویا سیاست، فنون لطیفہ ہوں یا سائنس و ٹیکنالوجی، ہر شعبہ حیات کے امور میں مولانا آزاد کی رائے وسیع کبھی جاتی تھی، ہر چند کہ مولانا نے ایک مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی، اور مشرقی علم و حکمت کا مطالعہ کیا۔ مغربی علوم سے بھی انھوں نے اکتساب فیض کیا۔

مولانا آزاد ہندوستان کی مرکزی کابینہ میں وزارت تعلیم کے سربراہ تھے، وزیر تعلیم کی حیثیت سے انھوں نے جدید ہندوستان کی تعمیر میں اہم رول ادا کیا اور ایسے عملی اقدامات کیے جن سے جدید علوم و فنون کو فروغ حاصل ہوا اور سائنس و ٹیکنالوجی کے شعبے میں ریسرچ و تحقیق کی نئی راہیں کھل گئیں۔

مولانا آزاد تقریباً بارہ برس وزیر تعلیم کے منصب پر فائز رہے۔ اس عرصے میں انھوں نے متعدد کانفرنسوں کو خطاب کیا۔ مولانا کے خطبات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی تعلیمی فکر میں بڑی جامعیت تھی اور گہرے تعلیمی شعور پر مبنی تھی۔ وہ تعلیم کا ایک ایسا تصور رکھتے تھے جس میں ماضی کا ادراک، حال کی بصیرت اور مستقبل کی آگہی تھی۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے تعلیمی تصور پر غور کرتے وقت ہمیں اس سیاسی تناظر کو بھی پیش نظر رکھنا ہوگا جس میں مولانا آزاد کے یک قومی نظریے کو زبردست دھچکا لگا، ملک تقسیم ہو گیا اور مشترکہ قومی نظریے کی پسا پی ہوئی۔ ان نامساعد حالات کے باوجود مولانا آزاد نے ہندوستان میں قومی جمہوری اور تعمیری منصوبوں کو چلانے میں اہم رول ادا کیا۔ خاص طور سے انھوں نے تعلیم کی تعمیر و تشکیل کے لیے ایک ایسی تعلیمی پالیسی اختیار کی جو آزاد ہندوستان کی تعمیر نو کے لیے بے حد اہمیت رکھتی تھی۔

۱۹۴۷ء میں جب ہندوستان آزاد ہوا تو سیاست میں ایک نیا موڑ آچکا تھا۔ برہمنی راج ختم ہو چکا تھا۔ قومی مسئلہ قائم ہو گئی تھی لیکن نوآبادیاتی نظام کی نعمتیں عزت کی طرح سر اٹھائے ہوئے تھیں۔ ناخواندگی، بے روزگاری، زراعتی اور صنعتی تھقل، دم توڑتی ہوئی معیشت اور ایک فرسودہ نظام تعلیم درشے میں ملا جو ذات پات کے بندھنوں میں جکڑا ہوا تھا۔ ذات پات کے اس نظام نے دماغ اور ہاتھ کے کام میں تفریق پیدا کر دی تھی۔ ہر چند کہ نوآبادیاتی نظام حکومت نے ہندوستانی سماج کو کئی اعتبار سے

تبدیل کرنے کی کوشش کی لیکن تعلیم کے معاملے میں بڑی حد تک یہ نظام تفرق تھا اور تعلیم کی نعمت محض چیدہ ہٹے تک محدود تھی۔ عوام کی بڑی اکثریت اس سے محروم تھی۔ عورتوں، دلتوں اور قبائلیوں کی حالت اور بھی ناگفتہ بہ تھی۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ نوآبادیاتی نظام تعلیم اپنی ساخت اور مواد دونوں کے اعتبار سے غیر جمہوری تھا۔ اس لیے سماجی اصلاح و ترقی کی راہیں مسدود تھیں۔

دوسری جانب میکالے نے ۱۸۱۵ء میں ہندوستان میں تعلیم کی جو پالیسی اختیار کی وہ ایک نئی صورت اختیار کر گئی۔ ہندوستان میں اس وقت مشرقی اور مغربی علوم کے درمیان تصادم جاری تھا۔ میکالے نے دوسرے گروہ کا ساتھ دیا۔ اور اپنی رپورٹ میں اس بات پر زور دیا کہ ہندوستانیوں کو ایک نئی زبان انگریزی سیکھنی چاہیے تاکہ اس کے ذریعے جدید علوم و فنون سیکھ سکیں اور ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکیں۔ میکالے نے محض اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ حقارت آمیز طریقے سے دسی زبانوں کو رد کر دیا جس کی وجہ سے تعلیم میں بڑی خرابیاں پیدا ہو گئیں۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو آزاد ہندوستان میں تعلیمی تعمیر نو کا کام ایک مشکل کام تھا۔ یہ ملک کی خوش قسمتی تھی کہ مولانا آزاد نے ہندوستان میں پہلی وزارت کی باگ ڈور سنبھالی اور بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اس کی سربراہی کی۔ مولانا آزاد چار بار وزارت تعلیم کے عہدے پر فائز ہوئے۔ پہلی بار ۱۹۴۶ء میں جمہوری حکومت کے دور میں اور دوسری بار آزاد ہندوستان میں اگست ۱۹۴۷ء میں وزیر تعلیم بنے۔ تیسری بار پہلے عام انتخابات میں منتخب ہوئے اور تعلیم، قدرتی ذرائع اور سائنسی تحقیقات کی وزارت سنبھالی اور آخری بار ۱۹۵۷ء میں دوسرے عام انتخابات میں پارلیمنٹ کے رکن چنے گئے اور دوبارہ تعلیم اور سائنسی تحقیقات کے وزیر بنے۔ اس طرح مولانا آزاد تقریباً بارہ برس وزارت تعلیم کے سربراہ رہے۔ اس پورے عرصے میں مولانا آزاد نے ہندوستان کے اس تعمیری اور تشکیلی دور میں جو عملی اقدامات کیے ان میں ایک تعلیمی تسلسل ہے جو ابھی تک قائم ہے اس طرح دیکھا جائے تو آزاد ہندوستان میں مولانا ابوالکلام آزاد قومی جمہوری اور سیکولر تعلیم کے مہمار تھے۔

اس دور کی ایک نرالی خصوصیت یہ بھی ہے کہ مولانا آزاد کو ہندوستان کے پہلے وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو کی رفاقت حاصل رہی۔ ان دونوں کے سیاسی اور شخصی تعلقات کی وضوح چٹاؤں میں اگر ہم ان کے آپسی تعلقات پر ایک نظر ڈالیں تو اس تعمیری اور تشکیلی دور کے خدوخال

کی کوشش کی ہے۔ آزادی کے بعد اعلیٰ تعلیم کی ترویج و اشاعت کے لیے انھوں نے مولانا آزاد کی سمیت میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی بنیاد رکھی... نہرو نے صرف تعلیم ہی پر زور نہیں دیا بلکہ ہندوستان کی نئی جمالیاتی اور تہذیبی ترقی کے لیے اکادمیاں قائم کیں جو آج بھی ہندوستانیت کی تعمیر میں اہم کردار ادا کر رہی ہیں اور ان منصوبوں کی تکمیل و تشکیل میں انھیں مولانا آزاد کی حمایت حاصل رہی ہے۔^۲

درج بالا مباحث سے قطع نظر یہ ایک حقیقت ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی سربراہی میں ایسی تعلیمی پالیسیاں وضع کیں جن کی وجہ سے آج دنیا میں ہندوستان کو ایک اہم مقام حاصل ہے اور اس اعتبار سے مولانا آزاد ہندوستان میں جدید تعلیم کے معمار تھے۔ پروفیسر محمد حسن نے مولانا آزاد کی تعلیمی پالیسی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے :

"مولانا نے ملک کو جو تعلیمی پالیسی دی وہ ابھی تک ملک میں عام ناخواندگی اور جہالت کو دور کرنے میں تو کامیاب نہیں ہو سکی مگر اتنا ضرور ہوا کہ آج ہمارا ملک اس پورے علاقے میں جاپان اور چین کے بعد سائنسی تعلیم میں سب سے آگے ہے۔ یہ وقت کی اہم ضرورت تھی اور اس ضرورت کے تحت تعلیم کے فحلت بشبوں کی تیز رفتار ترقی کا جو کام مولانا آزاد نے شروع کیا وہ واقعی بڑا اہم تھا... اس کے علاوہ یہ بھی قابل ذکر ہے کہ مولانا آزاد کے متعین کردہ راستے اور ان کے اقدامات اُس وقت سے اس وقت تک جاری ہیں۔ بعد کے آنے والے وزیروں نے ان میں بہت کم تبدیلیاں کیں۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں تعلیمی نظام کا پورا ڈھانچہ مولانا آزاد ہی کا بنایا ہوا ہے۔"^۳

اس پس منظر میں اگر مولانا آزاد کے خیالات و افکار تعلیم پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا ایک ایسی تعلیمی فکر کے حامل تھے جس میں مشرق و مغرب کے جدید فکری رجحانات پوری طرح ہم آہنگ ہیں اور ان افکار میں مولانا آزاد کا تصور تعلیم نمایاں طور پر منعکس نظر آتا ہے۔ مولانا آزاد کی تعلیمی پس منظر

پر اگر ایک نظر ڈالی جائے تو ان کے افکار کے ابتدائی نقوش تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے اور اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ مولانا کے خیالات کی نشوونما کن خطوط پر ہوئی اور ان میں کس حد تک تسلسل قائم ہے۔

مولانا آزاد نے جب بوش بن بھالا تو ہندوستان میں قدیم تعلیم کا نظام دم توڑ چکا تھا اور نظام تعلیم میں دین دنیا کی تفریق ہو چکی تھی۔ دینی اور غیر دینی دونوں قسم کے ادارے قائم ہو چکے تھے دینی تعلیم پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ دینی نظام تعلیم مضامین کے اعتبار سے فرسودہ اور طریقہ تعلیم کے لحاظ سے ناقص ہے۔

ترجمان القرآن کے پہلے ایڈیشن کے پیش لفظ میں مولانا نے "علم کو خدا کی پاک امانت" بتایا ہے۔ مولانا کے خیال میں علم کو صرف اس لیے ڈھونڈنا چاہیے کہ وہ علم ہے لیکن عام طور پر تعلیم کے اعلیٰ اداروں میں علم کا شوق اس لیے دلایا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے سرکاری نیز غیر سرکاری نوکریاں مل سکتی ہیں

مولانا آزاد ایک تیز اور طباع ذہن رکھتے تھے اور مسائل کے حل پر ان کی گرفت بہت مضبوط تھی۔ مشرقی علوم کے ساتھ ساتھ مولانا مغربی علوم سے بھی واقف تھے۔

مولانا آزادی کی تعلیمی فکر کا آغاز آزادی سے قبل ہو چکا تھا۔ ۲۶ جنوری ۱۹۲۵ء کو آل انڈیا خلافت کانفرنس کے جلسے میں اپنی صدارتی تقریر کے دوران "تیسری پروگرام" کا ذکر مولانا نے ان الفاظ میں کیا :

"تمام پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے لیے ہر حال میں مقدم کام عوام کی تعلیم ہے۔ یہی کام سب سے زیادہ ضروری ہے اور اس کی طرف ہمیشہ اغماض کیا گیا ہے۔ تعلیم کے لفظ کو یہاں اس سے زیادہ وسیع معنوں میں بیچے۔ تعلیم سے مقصود وہ تعلیم نہیں جو قواعد اور منضبط اصولوں کے ذریعے مکتبوں اور مدرسوں میں دی جاتی ہے۔ یہ تو دراصل آنے والے عہد کے لیے ہے جنہیں آج پڑھایا جا رہا ہے وہ کل کام کریں گے لیکن قوم کو اس کی موجودہ حالت میں بلند کرنے

کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ نسل کی دفاعی حالت اور عملی استعداد

دُست کی جائے۔ وقت کی تمام مشکلات کا یہی علاج ہے۔^۵

دوسری صدارتی تقریر جس سے مولانا کے قطعی خیالات کی نشوونما اور ارتقاء کا اندازہ ہوتا ہے وہ ہے خطبہ صدارت جو عربی نصاب کیٹیج کی اصلاح کے لیے ۲۲ فروری ۱۹۴۷ء کو کنکھنؤ کے اجلاس میں دیا گیا۔ اس خطبے میں مولانا نے دینی مدارس کو جدید بنانے کے لیے مشورہ دیتے ہوئے نصابات میں فلسفہ اور سماجی و سائنسی علوم کی شمولیت پر زور دیا ہے۔ یہ تقریر اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس میں مولانا آزاد صحیح معنوں میں ایک قطعی مفکر کی حیثیت سے مخاطب ہیں۔ اس میں انھوں نے مادری زبان کی اہمیت پر بہت زور دیا اور یہ مشورہ دیا کہ ابتدائی تعلیم ہمیشہ مادری زبان میں ہونی چاہیے۔ ایسا نہ ہونے کی صورت میں عربی زبان میں طالب علم پر بیک وقت تین بوجھ ڈال دیے جاتے ہیں۔ پہلا بوجھ خود عربی زبان کا ہے، دوسرا بوجھ کتاب کا اور تیسرا بوجھ اس زبان کے سیکھنے کا جو اس کی مادری زبان نہیں ہے۔

اسی جلسے میں مولانا آزاد نے تعلیم، زمانہ اور وقت کے باہمی رشتے پر جس قدر وضاحت کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے وہ کافی غور طلب ہے۔ ملاحظہ ہو:

”مگر ایک چیز آپ بھول گئے، وہ چیز ہے تعلیم۔ اور وقت اور زندگی کی چال کے متعلق کوئی تعلیم کا سیاب نہیں ہو سکتی۔ اگر وہ وقت اور زندگی کی چال کے ساتھ نہ ہو۔ جو تعلیم ہو وہ ایسی ہونی چاہیے کہ زبان کی جو چال ہے، اس کے ساتھ چڑ سکتی ہو۔ اگر آپ دونوں ٹکڑوں کو الگ رکھیں گے تو وہ تعلیم کا سیاب نہیں ہو سکتی۔۔۔ آج جو تعلیم آپ ان مدرسوں میں دے رہے ہیں، آپ وقت کی چال سے اُسے کیسے جڑ سکتے ہیں، نہیں جوڑ سکتے، نہیں جوڑ سکتے۔ نتیجہ یہ ہے کہ زمانہ میں اور آپ میں ایک اونچی دیوار کھڑی ہے۔۔۔ آپ کی تعلیم کو زمانہ کی مانگوں سے کوئی رشتہ نہیں اور زمانہ نے آپ کے خلاف آپ کو نکمّا سمجھ کر فیصلہ کر لیا ہے۔“

مولانا آزاد کے ان اقتباسات کی روشنی میں یہ تصور قائم نہیں ہونا چاہیے کہ مولانا کے خیالات محض عربی مدارس یا ان کے نصابات پر مرکوز ہیں بلکہ انھیں اگر وسیع پس منظر میں دیکھا جائے

تو رسمی تعلیم کے دیگر اداروں کے نظام تعلیم پر بھی ان کا اطلاق ہوتا ہے، خاص طور سے تدوین نصاب اور طریقہ تعلیم سے متعلق کم و بیش یہی صورت حال پائی جاتی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی وزارت کے دوران پارلیمنٹ کی مختلف کمیٹیوں اور کانفرنسوں میں تقریریں کی ہیں اور متعدد جلسوں کو خطاب کیا ہے۔ اس کے علاوہ مختلف موقعوں پر خاص طور سے دفتر کی ٹائلوں اور مختلف کمیٹیوں کی تشکیل کے دوران مختلف مسائل سے متعلق اپنی آراء کا اظہار کیا ہے۔ ان کی بھی آراء اور ان کے یہی خیالات ان کی تعلیمی پالیسیوں کی بنیاد بنیں۔

فلسفہ تعلیم پر بھی مولانا کی گہری نظر تھی۔ چنانچہ جب رادھا کرشنن نے مشرق و مغرب میں فلسفہ کی تاریخ مرتب کی تو مولانا نے اس کا طویل دیباچہ لکھا جس میں مولانا نے مشرق و مغرب کی مشترک نگہی پر زور دیا اور فرد اور سماج کے باہمی رشتے کی اہمیت بیان کی اور اس کو صحیح تعلیم سے تعبیر کیا۔ مولانا کے خیال میں محض روٹی روزی انسان کی تعلیم کا مقصد نہیں بلکہ انسان کی تعمیر اور آزاد شخصیت کی نشوونما تعلیم کا عین مقصد ہے۔

مشرق و مغرب میں فلسفہ کی تاریخ پر مولانا نے جو دیباچہ لکھا وہ فارسی کے ایک شعر سے شروع ہوتا ہے جس کو مولانا نے غبار خاطر میں شامل کیا ہے اور یہ کہہ ہے کہ کائنات ایک پُرانی کتاب کی طرح ہے جس کا پہلا صفحہ اور آخری صفحہ گم ہو گیا ہے۔ فلسفہ انھیں گمشدہ صفحات کی جستجو کا نام ہے اور اس جستجو کی ہم میں اس نے سائنس کو دریافت کر لیا ہے۔

غبار خاطر میں مولانا آزاد نے اس مسئلے پر کئی پہلوؤں سے استدلال کیا ہے اور پھر مزید وضاحت کرتے ہوئے ان الفاظ میں اظہار خیال کیا ہے :

”ان مثالوں کو سامنے رکھ کر اس ظلم ہستی کے مجھے پر غور کیجئے جو خود ہمارے اغد اور ہمارے چاروں طرف پھیلا ہوا ہے۔ انسان نے جب سے ہوش و آگہی کی آنکھیں کھولیں، اس سے کاحل ڈھونڈ رہا ہے لیکن اس پُرانی کتاب کا پہلا اور آخری ورق اس طرح کھو گیا ہے کہ نہ تو یہی معلوم ہوا ہے کہ شروع کیسے ہوئی تھی نہ اسی کا سراغ ملتا ہے کہ ختم

کہاں جا کر ہوگی اور کیونکر ہوگی۔

اول و آخر، ایں کہنہ کتاب افتاد است۔

خواجہ غلام السیدین نے مولانا ابوالکلام آزاد کے تعلیمی فلسفے پر بہت تفصیل کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے۔ اس کے بنیادی خدوخال اجاگر کرتے ہوئے انھوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ مولانا آزاد کے سامنے تعلیم کا ایک ہی مقصد تھا وہ تھا بہتر افراد کی تربیت۔ بہتر افراد سے مراد ایسے افراد ہیں جن کی ذات میں بلند نظری ہو، جرات ہو، رواداری ہو اور ان میں دیانت داری کے چراغ روشن ہوں تاکہ ان کے ذریعے ایک بہتر سماج کی تشکیل ہو سکے۔ مولانا کی نظر میں سیرت کی تعمیر کا اولین مقصد ہے۔

خواجہ غلام السیدین نے معلم اور ماہر تعلیم میں فرق بتاتے ہوئے مولانا کو معلم بتایا ہے۔ معلم کی تعریف یہ ہے کہ اس کا ذہن خلاق ہوتا ہے اور وہ اساسی علوم پر گہری نظر رکھتا ہے۔ وہ انسانی زندگی کا نباض ہوتا ہے اور اس رجز سے آشنا ہوتا ہے کہ دنیا میں انسان کا کیا مقام ہے۔ مولانا کی نگاہ میں انسان کا ایک مخصوص تصور ہے۔ اس کا نقشہ مولانا نے ۱۹۵۶ء میں یونیورسٹی کی فہرست کاؤنفرنس کے موقع پر مشقہ ایک پیپوزیم میں پیش کیا جس کا موضوع تھا "مشرق و مغرب میں انسان کا تصور"۔ مولانا آزاد مشرقی و مغربی فلسفوں کے مفکر و رہنما تھے اور اس بات سے بھی واقف تھے کہ مختلف فلسفیوں نے انسانی فطرت کی کیا تعبیر کی ہے۔ مولانا آزاد نے اپنی اقتتاسی تقریر میں اس بات کی طرٹ اشارہ کیا ہے کہ قومی اور بین الاقوامی مسائل کا پراسن حل اس وقت تک نہیں تلاش کیا جاسکتا جب تک انسان خود اپنی فطرت کا علم نہ رکھتا ہو اور جب تک اس پر حقیقت منکشف نہ ہو جائے کہ کائنات کی دستوں میں انسان کا اپنا کیا مقام ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے سر سید احمد خاں کے مذہبی اور تعلیمی کارناموں کو سراہا ہے لیکن ان کے بعض تعلیمی نظریوں کی تنقید بھی کی ہے۔ مولانا مغرب پرستی کے خلاف تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ہمارا تعلیمی ماتہ بلکہ اپنی ثقافتی میراث سے بے تعلق ہو چکا ہے۔

مولانا آزاد انسانی وحدت کے قائل تھے اور انسان کو ایک اکائی تصور کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی وحدت پر خلوص کے ساتھ ایمان لانا اور دل و دماغ کی کھر کھاں کھلی رکھنا ہماری

تہذیب کی مخصوص جنبش Genesis میں شامل ہے اور تعلیم کا مقدس فرض ہے کہ اس روایت کو قائم رکھے اور مضبوط کرے۔^{۳۵}

مولانا آزاد کے ذہن میں تعلیم کا جو مقام تھا، نظری حیثیت سے دیکھا جائے تو وہ قومی سطح پر تنظیم تعلیم کے نقشے میں مناسب مقام حاصل نہ کر سکا۔ اس کا مولانا کو افسوس بھی تھا۔ سیدیں نے مولانا آزاد کے فلسفہ تعلیم کو بیان کرتے ہوئے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی اور یہ بتایا کہ اپنے انتقال سے کچھ قبل سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے جلسے میں انھوں نے بہت جذباتی انداز میں اس بات کا اظہار کیا کہ قوم کی اصلاح ایک موزوں نظام تعلیم کے بغیر ممکن نہیں اور اس موزوں نظام تعلیم کی خصوصیات درج ذیل تھیں:

”چھ سے چودہ سال کے بچوں کے لیے لازمی تعلیم اور جمہوریت کی تئیں مضبوط کرنے کے لیے ناخواندہ بالوں کے لیے سماجی تعلیم کا انتظام اور بالوں کی تعلیم کے تصور میں دست پیدا کرنا ثانوی اور اعلیٰ ثانوی تعلیم کی توسیع کے ساتھ ساتھ ان کے معیار کو بلند کرنا۔ ملکی ضرورتوں کے شایانِ شان ٹیکنیکل اور سائنٹیفک تعلیم کا انتظام اور قومی تہذیب کو بحال کرنے کے لیے آرٹ اور نمونہ لطیفہ کی ترویج۔“^{۳۶}

مولانا ابوالکلام آزاد کی تحریروں اور تعلیمی رپورٹوں کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے اپنی تعلیمی فکر کے نقوش تعلیم کے ہر پہلو پر ثبت کیے ہیں اور ہر موڑ پر تعلیم کی رہنمائی کی ہے۔ مولانا آزاد کا یہ زبردست کارنامہ ہے کہ آزاد ہندوستان میں ایک جدید، قومی جمہوری اور یکوثر تعلیم کی بنیاد پڑی۔ مولانا ہر چند کہ ایک مذہبی شخصیت کے حامل تھے لیکن وہ گاندھی جی کی طرح سرکاری اسکولوں میں مذہبی تعلیم کے حق میں نہیں تھے۔

وزیر تعلیم کی حیثیت سے مولانا آزاد نے ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم و تحقیق کے لیے اہم خدمات انجام دیں جن کا ذیل میں مختصراً ذکر کیا جا رہا ہے۔

مولانا آزاد نے ۱۹۴۸ء میں یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن اور ۱۹۵۲ء میں سکندری ایجوکیشن کمیشن مقرر کیا۔ اس کے علاوہ مولانا آزاد کی رہنمائی میں آل انڈیا کونسل فار ٹیکنیکل ایجوکیشن اور کھڑگ پور

انسٹی ٹیوٹ آف ہائر ٹیکنالوجی کا قیام عمل میں آیا۔

مولانا آزاد کی قیادت میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ کے لیے اور بھی کئی ادارے قائم ہوئے۔ ان میں انڈین کونسل آف سائنٹفک اور انڈسٹریل ریسرچ (سی۔ ایس۔ آئی۔ آر) سائنس اور انڈسٹریل ریسرچ کا اعلیٰ تحقیقی ادارہ ہے جس نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر کافی شہرت حاصل کر لی ہے۔ اعلیٰ انڈین کونسل آف ایگریکلچرل ریسرچ (آئی۔ سی۔ اے۔ آر) زراعتی تحقیق کا اعلیٰ ادارہ ہے جس نے زراعت کے شعبے میں نئے نئے کارنامے انجام دیے ہیں۔

سماجی علوم کے فروغ کے لیے انڈین کونسل آف سوشل ریسرچ کا ادارہ قائم ہوا۔ اس کے قیام سے سماجی علوم کے شعبے میں اعلیٰ سطح پر تحقیق کا کام شروع ہوا۔ اس کے بنیادی فرض میں مختلف سرکاری و غیر سرکاری تنظیموں کو ریسرچ کے لیے امداد فراہم کرنا شامل ہے۔ اسی طرح ہندوستان کے تہذیبی رابطہ کو فروغ دینے کے لیے انڈین کونسل آف کچولر ریشنز کا قیام عمل میں آیا۔

اعلیٰ تعلیم کے فروغ کے لیے مولانا آزاد کے عہد وزارت میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کا قیام عمل میں آیا۔ آزاد نے اس کا افتتاح کیا۔ آزادی کے بعد اعلیٰ تعلیم کی ترویج و اشاعت میں اس کا بڑا اہم رول ہے۔ اس کی نگرانی میں اعلیٰ تعلیم کی پالیسیاں وضع کی گئیں اور ان کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ چنانچہ یو جی سی ۲ پورے ملک میں یونیورسٹیوں کا ایک جال بچھادیا اور اعلیٰ تعلیم کے اداروں اور یونیورسٹیوں کو نہ صرف مالی امداد دی بلکہ ان کے تحفظ کا بھی انتظام کیا اور ان میں معیار بندی اور ضابطہ بندی قائم کی۔

مولانا آزاد کی قیادت میں نمونہ لطیفہ کو بھی بہت فروغ حاصل ہوا۔ خاص طور سے تین اکادمیوں کے قیام سے نمونہ لطیفہ کی ترویج و اشاعت میں بہت مدد ملی۔ سائنس اکادمی، سنگیت نامک اکادمی اور لٹ کلا اکادمی کے قیام سے ادب، موسیقی، مصوری، فن تعمیر اور مجسمہ سازی کی ترقی کا عمل تیز ہوا۔ یہ تینوں ادارے مولانا آزاد کی سرپرستی میں قائم ہوئے۔ ۵ اگست ۱۹۵۸ء کو مولانا ابوالکلام آزاد نے لٹ کلا اکادمی کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا:

”آرٹ کے میدان میں حکومت کا رول ایک نمانوی حیثیت رکھتا ہے۔ بلا
شہ حکومت کو آرٹ کی ترقی کے کام میں دلچسپی لینی چاہیے لیکن درحقیقت
آرٹ اس وقت تک صحیح معنوں میں ترقی نہیں کر سکتا جب تک مضبوط غیر

سرکاری ادارے اس کے لیے کوشاں نہ ہوں، چنانچہ لٹ کلا کے قیام کا بھی یہی مقصد ہے۔

مولانا آزاد نے ان اکادمیوں کی خود مختاری پر بہت زور دیا اور ان کی سرگرمیوں میں حکومت کی مداخلت کو مناسب نہیں سمجھا۔

ان اکادمیوں کے قیام کا بڑا مقصد یہ تھا کہ ادب، آرٹ اور لکچر کے معیار کو بلند کیا جائے اور عوام کے مذاق کو سدھارا جائے۔ ان اکادمیوں کے قیام کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ ہندوستان کے مختلف علاقوں کے فنی میلان کا سراغ لگایا جائے تاکہ پرے ملک میں ایک فنی وحدت قائم ہو جائے۔

اس طرح دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے ہندوستان میں جس نظام تعلیم کی بنیاد رکھی وہ ہر اعتبار سے اہم ہے اور مولانا آزاد صحیح معنوں میں ایک جدید، قومی، جمہوری اور ریکولر تعلیم کے معمار تھے۔

حواشی

- ۱۔ حقیل الغروی، "مولانا آزاد اور اندازہ تعلیم"۔ ایوانِ اردو (آزاد نمبر) دسمبر ۱۹۸۵ء، صفحہ ۱۸۲
- ۲۔ لطف الرحمن، "نئے ہندوستان کی تعمیر اور نہرو"۔ ایوانِ اردو (نہرو نمبر) ۱۹۸۹ء، صفحہ ۲۲۵
- ۳۔ محمد حسن، "ابوالکلام کے تعلیمی نظریے"۔ ایوانِ اردو (آزاد نمبر) دسمبر ۱۹۸۵ء، صفحہ ۱۱۵
- ۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن (پیش لفظ)
- ۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد، خطباتِ آزاد (مرتبہ، مالک رام)، صفحہ ۲۳۰
- ۶۔ ایضاً، صفحہ ۳۳۰
- ۷۔ مولانا ابوالکلام آزاد، غبارِ خاطر (مرتبہ، مالک رام)، صفحات ۱۰۹-۱۰۸
- ۸۔ خواجہ غلام الہی، مولانا آزاد کا فلسفہ تعلیم۔ آئینہ ایام (حقیقہ صدیقی)، صفحہ ۸۱
- ۹۔ ایضاً، صفحہ ۹۳
- ۱۰۔ جان ہنڈرسن وگلنس، ابوالکلام آزاد (ایجوکیشن منسٹر)، صفحہ ۲۳۹
- ۱۱۔ اجیت کمادت، "لٹ کلا اکادمی کی سرگرمیاں" آج کل (مقوری نمبر ۱۹۹۰ء)، صفحہ ۹۱

مولانا آزاد کا نظریہ - قومی تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم

اشفاق احمد عارفی

یہ بات اپنے اندر بے پناہ فلسفیانہ صداقت رکھتی ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی بھی فلسفہ اور اور نظریہ اپنے وجود کے اعتبار سے مطلق نہیں ہوتا ہے۔ وہ زندگی اور اس کے مختلف پہلوؤں سیاسی سماجی اور تہذیبی و مذہبی قدروں سے مل کر شکل پذیر ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے تعلیمی فلسفہ ایک عام زندگی کا فلسفہ بن جاتا ہے۔ مہاتما گاندھی کے تعلیمی فلسفے کا جائزہ لیتے ہوئے ایس، ایم، پائل نے عام فلسفہ اور تعلیمی فلسفے کے تعلق کو بیان کیا ہے:

”تعلیمی فلسفہ اصل میں عام زندگی کا فلسفہ بن جاتا ہے۔ تعلیمی فلسفے کی تشکیل کے لیے اس سے رہنمائی لی جاتی ہے۔“

مولانا آزاد کا تعلیمی فلسفہ یا قومی تعلیم کا نظریہ اسی روشنی میں دیکھا جانا چاہیے۔

قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے حصے کے تعلق سے مولانا آزاد کے نظریات و تصورات کی تلاش جبستوجہ اصولی بحثوں کا احاطہ لازماً کرتی ہے اور ان کا نظریہ تعلیم یا تعلیمی انکار و نظریات کا اصولی دائرہ بحث، دوسرے اس کا عملی پہلو یعنی فی نفسہ ان کا تعلیمی فلسفہ کیا ہے، وہ اپنی اصل حیثیت میں نظام تعلیم کا حصہ بن سکیا یا نہیں اور اگر بن سکا تو کس حد تک اور کس شکل میں۔

مولانا آزاد کے سلسلے میں اصل بحث اس سے نہیں کہ ان کے تمام تعلیمی انکار و نظریات قومی تعلیمی پالیسی کا حصہ بن سکے یا نہیں بلکہ اصل مقصد قومی تعلیمی پالیسی میں ان کے انکار و خیالات کی

شمولیت کی صورتوں کی جستجو ہے۔ مولانا آزاد جیسی مخصوص نقطہ نظر اور اقتدا طبع کی شخصیت کے سلسلے میں یہ بہت ضروری ہے کہ ان کے تعلیمی نظریات کو اس بنیادی شخصی نظریے کی روشنی میں دیکھا جائے جس کو ان کی شخصیت کی تشکیل میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اس اعتبار سے مذہبی نظریہ ہی ان کے دوسرے تمام خیالات کو خام مواد فراہم کرتا ہے۔ عام طور پر ہندوستان کی عملی سیاست میں مولانا کے ہمیشہ پیش ہونے کی وجہ سے ان کی شخصیت کے ساتھ تمام خیالات و تصورات کو سیاست کے دبیز پردے میں دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے جب کہ ان کے تمام نظریات کی بنیاد مذہبی تصورات پر ہے۔ ان کی تعلیمی اور سیاسی تمام پالیسیاں اس مذہبی نظریے کی تامل رہیں۔ خود فرماتے ہیں:

”ہم نے تو اپنے پولیٹیکل خیالات بھی مذہب ہی سے یکھے ہیں۔ اسلام انسان کے لیے ایک جامع اور اکمل قانون لے کر آیا اور انسانی اعمال کا کوئی مناقشہ ایسا نہیں ہے جس کے لیے وہ مکمل نہ ہو۔ وہ اپنی توحیدی تعلیم میں نہایت غور ہے اور کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کی چوکھٹ پر جھلکنے والے کسی دوسرے دروازے کے سائل بنیں۔ مسلمانوں کی اخلاقی تعلیم ہویا مٹھی، سیاسی ہویا ماسا شرقی، دینی ہویا دینیوی، حاکمانہ ہو یا محکومانہ، وہ ہر زندگی کے لیے ایک اکمل ترین قانون اپنے اندر رکھتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ دنیا کا آخری اور عالمگیر مذہب نہ ہو سکتا تھا۔“

مولانا کا ہر خیال خواہ زندگی کے کسی شعبے سے متعلق ہو ان کے اسی مذہبی تصور کا زائیدہ تھا۔ اس لیے یہاں اس موضوع کے تحت یہ تلاش حقیقتی مناسب نہیں کہ مولانا کے نظریے کے مطابق قومی تعلیمی پالیسی میں کتنے اور کس قدر مذہبی مضامین اور اسباق پڑھائے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس صحیح استدلال کے لیے مولانا کی قومی تعلیمی پالیسی کی روح کی تلاش مناسب ہوگی کہ قومی تعلیمی پالیسی ان کے مذہبی اور تعلیمی نظریے کی امپرٹ سے کہاں اور کس حد تک مناسبت رکھتی ہے۔

دوسرے مذہبی اور قومی رہنماؤں کے برعکس مذہب، سیاست، قومیت اور تعلیمی زندگی کے ہر شعبے میں مولانا نے ایک الگ اور منفرد راہ اپنائی۔ ان کے مطابق:

”مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں میں“

جس طرف بھی نکلنا پڑا اکیلا ہی نکلنا پڑا کسی راہ میں بھی وقت کے
قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا۔

مولانا کے فکری و نظریاتی اور عملی اجتہاد کا یہ سفر مذہب سے شروع ہوا اور ہر منزل پر ان کا رہنا
رہا۔ انھیں انسانی فکر و خیال اور عادات و اطوار پر مذہب، نسل اور ماحول کی مضبوط اور سخت گرفت کا پورا
پورا یقین تھا لیکن ان کی اجتہادی طبیعت اور فکر و روش اور روایتی مذہب پر قانع نہ رہ سکی۔ تذکرہ
سے عبارتِ خاطر تک مولانا کے اس خیال کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ ۱۹۱۹ء میں تذکرہ
میں لکھتے ہیں :

”انسان کے لیے معیارِ شرف جو ہر ذاتی اور خود حاصل کردہ علم و عمل
ہے نہ کہ اسلاف کی روایات یا رینہ اور نسب فروشی کا غرور باطل
ہم کو ایسا ہونا چاہیے کہ ہماری نسبت سے سارے خاندان کو لوگ
پہچانیں نہ کہ اپنی عزت کے لیے خاندانی شرف رفتہ کے محتاج ہوں۔“
تقلید سے بیزاری اور اجتہادی رویہ انہی عمر کی تصنیف عبارتِ خاطر میں واضح ہو کر سامنے
آتا ہے۔ چنانچہ ۱۲ اکتوبر ۱۹۱۲ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں :

”انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک اس کے
تقلیدی عقائد ہیں۔ اُسے کوئی طاقت اس طرح جکڑ بند نہیں کر سکتی
جس طرح تقلیدی عقائد کی زنجیریں کر دیا کرتی ہیں۔ وہ ان زنجیروں کو
ٹوڑ نہیں سکتا، اس لیے کہ توڑنا چاہتا ہی نہیں۔ وہ انھیں زیور کی
طرح محبوب رکھتا ہے۔ ہر عقیدہ، ہر عمل، ہر نقطہ نگاہ جو اسے
خاندانی روایات اور ابتدائی تعلیم و صحبت کے ہاتھوں مل گیا ہے
اس کے لیے ایک مقدس ورثہ ہے، وہ اس ورثے کی حفاظت کرے
گا۔ مگر اسے چھوڑنے کی جرأت نہیں کرے گا۔ بسا اوقات مودنی عقائد
کی کڑواہٹ سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گرد و پیش کا اثر بھی اسے ڈھیلا
نہیں کر سکتا۔ تعلیم دماغ پر ایک نیا رنگ پڑھا دے گی لیکن اس

کی بناوٹ کے اندر نہیں اُترے گی۔ بناوٹ کے اندر ہمیشہ نسل 'خاندان' صدیوں کی متواتر روایات ہی کا اُتھ کام کرتا ہے گا۔ تاہم یہ کیا بات ہے کوئی کسے پہلا کا نظا جو خود دل میں چھادوہ اسی عقیدے کے خلاف تھا۔ میں نہیں جانتا تھا کہ کیوں۔ مگر بار بار یہی سوال سامنے اُبھرنے لگا تھا کہ عقائد کی بنیاد علم و نظر پر ہونی چاہیے تعلیم و توارث پر کیوں۔"

چنانچہ مولانا کی طبیعت موروثی مذہب اور عقائد پر قانع نہ رہ سکی۔ فرماتے ہیں :

"عام حالات میں مذہب انسان کو اس کے خاندانی درختے کے ساتھ ملتا ہے اور مجھے بھی ملا۔ لیکن میں موروثی عقائد پر قانع نہ رہ سکا۔ میری پیاس اس سے زیادہ نکلی جتنی سیرابی وہ دے سکے تھے۔ مجھے پرانی راہوں سے نکل کر خود اپنی نئی راہیں ڈھونڈنی پڑیں۔ زندگی کے ابھی پندرہ برس بھی پورے نہیں ہوئے تھے کہ طبیعت نئی غلشوں اور جھول سے آشنا ہوگئی تھی اور موروثی عقائد جس شکل و صورت میں سامنے آکھڑے ہوئے ان پر مطمئن ہونے سے انکار کرنے لگی تھی۔ پہلے اسلام کے اندرونی مذاہب کے اختلافات سامنے آئے اور ان کے متعارض دعوؤں اور متضاد فیصلوں نے حیرانی و برگشتہ کر دیا پھر جب کچھ قدم آگے بڑھے تو خود نفس مذہب کی عالمگیر نزاعیں سامنے آئیں اور انھوں نے حیرانی کو شک و شبہ اور شک کو انکار تک پہنچا دیا۔ پھر اس کے بعد مذہب اور علم کی باہمی آویزشوں کا میدان نمودار ہوا اور اس نے مراہبا اعتقاد بھی کھودیا۔"

جب تک موروثی عقائد کے جبر و تسلیم ایساں کی چشم بند یوں کی پٹیاں ہماری آنکھوں پر بندھی رہتی ہیں، ہم اس راہ کا سراغ نہیں پاسکتے لیکن جوں ہی یہ پٹیاں کھلے لگتی ہیں صاف دکھائی دیتے لگتے ہیں کہ راہ نہ تو دور تھی اور نہ کھوئی ہوئی۔ یہ خود ہماری ہی چشم بند

تھی جس نے عین روشنی میں گم کر دیا تھا۔“

مولانا نے جلد ہی اپنی آنکھوں سے موروثی عقائد کے جمود اور تقلیدی ایمان کی چشم بندیوں کی پٹیوں کو اتار پھینکا اور فکر و عمل کے اجتہاد کے ذریعے اپنا فکری استیلا قائم کیا۔ اپنے خاندانی عادات و خیالات کے اقرار کے ساتھ اپنی فکری انفرادیت کا احساس یوں دلاتے ہیں :

”انسان اپنی ساری باتوں میں حالات کی مخلوق اور گرد و پیش کے موثرات کا نتیجہ ہوتا ہے یہ موثرات اکثر صورتوں میں آشکارا ہوتے ہیں اور سطح سے دیکھ لیے جاسکتے ہیں بعض صورتوں میں مخفی ہوتے ہیں اور تہ میں اتر کر انھیں دھوڑنا پڑتا ہے۔ تاہم سرائے ہر حال میں مل جاتا ہے۔ نسل، خاندان، صحبت، تعلیم و تربیت ان موثرات کے عنصری چشمے ہیں۔“

”جہاں تک طبیعت کی سیرت اور عادات و خصائل کا تعلق ہے میں اپنی خاندانی اور نسلی وراثت سے بے خبر نہیں ہوں۔ ہر انسان کی اخلاقی اور معاشرتی صورت کا قالب نسل و خاندان کی مٹی سے بنتا ہے اور مجھے معلوم ہے کہ میری عادات و خصائل کی موروثی بھی اسی مٹی سے بنی ہے۔ ہر خاندان اپنی روایتی زندگی کی ایک انفرادیت پیدا کرتا ہے اور وہ نسلاً بعد نسل منتقل ہوتی رہتی ہے۔ میں صاف محسوس کرتا ہوں کہ اس روایتی زندگی کے اثرات میرے خیر میں رہے ہیں اور میں ان کی پکڑ سے باہر نہیں جاسکتا۔ میری عادات و خصائل، چال ڈھال، طور و طریقہ ایصال و اذواق سب کے اندر خاندان کا ہاتھ صاف دکھائی دے رہا ہے۔ یہ خاندانی زندگی کی روایتیں مجھے میرے دو خیال اور تخیل دونوں سلسلوں سے ملیں اور دونوں پر صدیوں کی قدامت اور تسلسل کی ہر س لگی ہوئی تھیں۔ وہ بہر حال میرے حصے میں آئی تھیں۔ ان کے قبول کرنے یا نہ کرنے میں میری خواہش اور پسند کو کوئی دخل نہ تھا۔

لیکن یہاں سوال عادات و خصائل کا نہیں ہے انکار و عقائد کا ہے اور جب اس اعتبار سے اپنی حالت کا جائزہ لیتا ہوں تو خاندانی تعلیم، ابتدائی گروڈپش کوئی گوشہ بھی میل کھاتا ہوا دکھائی نہیں دیتا، نگرانی موثرات کے بجائے بھی احوال و ظروف Environment ہو سکتے ہیں ان میں سے ایک ایک کو اپنے سامنے لاتا ہوں اور ان میں اپنے آپ کو ڈھونڈتا ہوں مگر مجھے اپنا سرخ کہیں نہیں ملتا....

خاندانی عقائد و افکار کا جو سانچہ ڈھانچا ہوتا تھا نہ ڈھال رکھا، تعلیم جس طرف لے جانا چاہتی تھی نہ لے جاسکی، علم و صحبت و اثرات کا جو تقاضہ تھا پورا نہ ہوا۔

مولانا نے اپنے اسی مذہبی عقیدے کو حقیقی مذہب کا نام دیا ہے۔

”ایک مذہب تو موردی مذہب ہے کہ باپ و دادا جو کچھ مانتے آئے ہیں مانتے رہیے۔ ایک بھراؤنی مذہب ہے کہ زمین کے کسی خاص ٹکڑے میں ایک شاہراہ عام بن گئی ہے، سب اسی پر چلتے ہیں۔ آپ بھی چلتے رہیے۔ ایک مردم شناری کا مذہب ہے کہ مردم شناری کے کاغذات میں ایک خانہ مذہب کا بھی ہوتا ہے۔ اس میں اسلام درج کر دیجیے۔ ایک رسمی مذہب ہے کہ رسول اور تقریبوں کا سانچہ ڈھال گیا ہے اسے نہ چھیڑیے اور اس میں ڈھلتے رہیے۔ لیکن ان تمام مذہبوں کے علاوہ بھی مذہب کی ایک حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ تعزین و امتیاز کے لیے اسے حقیقی مذہب کے نام سے پکارنا پڑتا ہے۔“

مولانا کے نزدیک جب سائنس اور فلسفے کے پیدا کیے ہوئے استہجاب حد سے بڑھ جاتے ہیں تو یہی ”حقیقی مذہب“ اور اس کی تعلیم انسان کا آخری سہارا اور ایجابی تسکین کا ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ فلسفہ، سائنس اور مذہب کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”طالب علمی کے زمانے سے فلسفہ میری دلچسپی کا موضوع رہا ہے۔ عمر

کے ساتھ ساتھ یہ دلچسپی برابر برہتی گئی لیکن تجربے سے معلوم ہوا کہ عملی زندگی کی تخیلات گوارا کرنے میں فلسفے سے کچھ زیادہ مدد نہیں مل سکتی۔ یہ بلاشبہ طبیعت میں ایک طرح کی روحانی بے پرواہی پیدا کر دیتا ہے۔ اہم زندگی کے حوادث و کلام کو عام سطح سے کچھ بلند ہو کر دیکھنے لگتے ہیں۔ لیکن اس سے زندگی کے طبعی انفعالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہیں ایک طرح کی تسکین ضرور دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سرسری رہتی ہے ایجابی تسکین سے اس کی بھولی ہمیشہ خالی رہی ہے۔ یہ نذرانی کا افسوس کم کر دے گا لیکن حاصل کی کوئی امید نہیں دلائے گا۔ اگر ہماری راحتیں ہم سے بھین لی گئی ہیں تو غصہ ہمیں کلیدِ درختہ (پنج تنتر) کی دانش آموز پڑیا کی طرح نصبت کرے گا۔ احساسِ ملّی مانات (جو کچھ ہو چکا اس پر افسوس نہ کر) لیکن کیا اس کے کھونے کے ساتھ کچھ پانا بھی ہے۔ اس بارے میں وہ ہیں کچھ نہیں بتانا کیونکہ بتا سکتا ہی نہیں اور اس لیے زندگی کی تخیلات گوارا کرنے کے لیے صرف اس کا سہارا کافی نہ ہوا۔

سائنس عالمِ محسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کرتا ہے اور مادی زندگی کی بے رحم جبریت۔ (Physical Life) (minim) کی خبر دیتا ہے۔ اس لیے عقیدے کی تسکین اس کے بازار میں بھی نہیں مل سکتی۔ یقیناً اہم امید کے سارے پچھلے چراغ گل کر دے گا مگر کوئی نیا چراغ روشن نہیں کرے گا۔

”پھر اگر ہم زندگی کی ناگوار یوں میں سہارے کے لیے نظر اٹھائیں تو کس طرف اٹھائیں۔ ہمیں مذہب کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔ یہاں دیوار ہے جس سے ایک دھکتی ہوئی بیڑہ ٹک لگا سکتی ہے۔ اب یہی تسکین اور یقین کا سہارا مل سکتا ہے تو اس سے مل سکتا ہے۔“

غصہ شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اسے بند نہیں کر سکے گا

سائنس ثبوت دے دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا لیکن مذہب ہمیں عقیدہ دے دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لیے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت ہے۔ ہم صرف انھیں باتوں پر قناعت نہیں کرتے جنہیں ثابت کر سکتے ہیں اور اس لیے مان لیتے ہیں۔ ہمیں کچھ باتیں ایسی بھی چاہئیں جنہیں ثابت نہیں کر سکتے لیکن مان لینا پڑتا ہے۔“

اسی طرح ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

”یہ صحیح ہے کہ مذہبی اعتقاد کی بنیاد تقلید و توارث پر نہیں بلکہ تحقیق و نظر پر ہونی چاہیے۔ مگر سوال یہ ہے کہ تحقیق و نظر کا معیار کیا ہو۔ انسانی علم جہاں تک ہے وہ صنفی درجے سے آگے نہیں بڑھتا یعنی سائنس ہمیں بتلاتا ہے کہ وہ خدا کے بارے میں کچھ نہیں جانتا اور نہ یہ اس کا میدان تحقیق ہے، لیکن کوئی مثبت جگہ وہ اختیار نہیں کرتا اس کی جگہ لا اور سی ہے۔ تب ایسی حالت میں ہمیں اطمینان و تسکین کے لیے کسی مثبت آواز کی ضرورت ہے اور وہ مثبت آواز دین و وحی ہے۔“

مولانا کے مطابق مذہب اعمال کی اخلاقی اقدار Moral Values کا یقین دلانا ہے اور یہی یقین ہے جس کی روشنی کسی دوسری جگہ نہیں مل سکتی اور اخلاقی اقدار بخشنے والا یہی مذہب مولانا کا مذہب اور عقیدہ تھا جسے وہ قومی تعلیمی پالیسی کا جُزد بنانا چاہتے تھے جو کسی قومی تعلیمی پالیسی سے متضاد تھا۔ سیاست سے متعارض۔ جو کسی مخصوص ذاتی و نسل یا قوم و علاقے کی جاگیر نہیں تمام بنی نوع انسان کی مشترک میراث تھا اور ان کا یہی حقیقی مذہب ان کے تعلیمی نظریے اور رویے کی تشکیل کرتا ہے۔ اسی نظریے کے مطابق فرماتے ہیں:

”علم اور مذہب کی جتنی نزاع ہے وہ فی الحقیقت علم اور مذہب کی نہیں ہے، مدعیانِ علم کی خام کاریوں اور مدعیانِ مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازوں کی ہے حقیقی علم اور حقیقی مذہب چلتے ہیں الگ الگ راستوں

سے مگر بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر۔

علم عالم عسوسات سے سرکار رکھتا ہے، مذہب مادرے عسوسات کی خبر دیتا ہے۔ دونوں میں دائروں کا تعدد ہوا، مگر تعارض نہیں ہوا۔ جو کچھ عسوسات سے ماورا ہے اسے عسوسات سے متعارض سمجھ لیتے ہیں اور یہیں سے ہمارے دیہ کج اندیش کی ساری درناہنگیاں شروع ہوتی ہیں۔

تمام مذاہب عالم میں مشترک حقائق پر مشتمل یہی مذہب بعد میں ان کے انکار میں ”وحدت ادیان“ (مذہبی یگانگت و رواداری) کے نظریے کی شکل میں رونما ہوا۔

وحدت ادیان کے نظریے کی رو سے مولانا نے تمام مذاہب کی مشترک تہاؤں پر زور دیا۔ مذاہب کے توحیدی نظریے نے اس راہ میں ان کی رہنمائی کی۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ”وحدت ادیان“ کے نظریے کی شکل میں مولانا کے فکر و نظر کا زاویہ متعین ہو جاتا ہے اور یہ بات حقیقت بن کر سامنے آ جاتی ہے کہ فکری ہنج اور نظریاتی فلسفیانہ سطح پر مولانا کا ہر خیال مذہب کی بنیاد پر استوار ہوتا ہے۔

وحدت ادیان کا نظریہ ان کے فکر و فلسفے کی نیو تھی جس پر آپندہ ان کے سیاسی، قومی و تہذیبی اور تعلیمی نظریات اور پالیسی کی بلند و بالا حمارت کھڑی ہوئی اور مولانا نے قومی تعلیمی پالیسی میں جس جہی تعلیم کی شرکت و شمولیت پر اصرار کیا وہ اسی حقیقی مذہب کی تعلیم ہے۔ چنانچہ مذہبی تعلیم اور قومی تعلیمی پالیسی سے متعلق مولانا کی ہر بات کا اطلاق مذاہب کی مشترک صداقت و روایت پر مشتمل اسی حقیقی مذہبی تعلیم پر ہوگا۔

وحدت ادیان کا تصور ہو کہ متحدہ قومیت کا نظریہ، تہذیبی اتحاد کی بات ہو کہ متحدہ قومی تعلیمی پالیسی پر اصرار مولانا کے ہر نقطہ نظر میں ان کا یہ مذہبی رویہ صاف نمایاں ہے۔

قومی تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم کے سلسلے میں مولانا کے نظریات کے اصل پس منظر کی وضاحت کے لیے ان کے ”متحدہ قومیت“ یا اتحاد قومی کی مذہبی بنیاد کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ مولانا نے اپنے خطبہ رام گڑھ میں جس متحدہ قومیت کا تصور پیش کیا اس کی فکری بنیاد انہوں نے رسول اکرمؐ اور پیروؤں کے درمیان اس تاریخی معاہدے پر رکھی جو اسلامی تاریخ میں ”ميثاق مدینہ“ یا ”اتھامۃ واحده“ سے موزوم ہے جس کے مطابق رسول خداؐ نے مسلمانوں اور پیروؤں کو ایک خدا ماننے کے بعد اپنے اپنے مذہب پر

کاربند رہتے ہوئے ایک "امت واحدہ" میں متحد کیا تھا۔ مولانا نے اس کی بنیاد پر "امت" اور "ملت" میں فرق کرتے ہوئے "امت" کے تصور پر "متحدہ قومیت" کی بنیاد رکھی اور وضع کیا کہ اس طرح ہندوستان کے تمام اہل مذاہب اپنے اپنے مذاہب پر کاربند رہتے ہوئے ایک قوم یا "متحدہ قومیت" قائم کر سکتے ہیں۔ اس طرح انھوں نے ہندوستان کے تہذیبی تسلسل کی تاریخ کی روشنی میں ایک متحدہ تہذیب کا نظریہ بھی پیش کیا۔

یہیں اگر مولانا ابوالکلام آزاد کے مذہبی تصور کی عموماً اور قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے تصور کی خصوصاً وضاحت ہو جاتی ہے اور قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے تعلق سے ان کا تعلیمی فلسفہ ان کی عام زندگی کے فلسفے سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ یہ بات اس مضمون کے شروع میں کہہ دی گئی ہے کہ کوئی فلسفہ مطلق الوجود نہیں ہوتا ہے بلکہ عام زندگی کے فلسفے سے تشکیل پاتا ہے۔ مولانا آزاد نے وحدتِ ادیان، اتحادِ قومی اور تہذیبی اتحاد کی شکل میں عام زندگی کا جو نظریہ پیش کیا اس کا لازمی نتیجہ اور تقاضہ تھا کہ اس مخصوص فلسفہ زندگی کی کامیابی اور استحکام کے لیے اسی نوعیت کا ایک مخصوص "وحدتِ تعلیم" کا نظریہ پیش کیا جائے۔ ان کا یہ نظریہ ہندوستان کے مخصوص سیاسی و سماجی اور تہذیبی حالات و پس منظر اور قومی و ملکی مصالح و تقاضوں کے متن مطابق تھا۔ انھوں نے اپنے اس تعلیمی نظریے کا اظہار ہندوستان کی آزادی اور اپنی وزارت سے قبل بھی کیا اور مسندِ وزارت سے بھی کیا۔ لیکن اس کا سبب آزاد ہندوستان کی وزارتِ تعلیم (۱۹۵۸-۱۹۶۸) نہیں ان کا مخصوص فلسفہ زندگی تھا۔ قومی تعلیمی پالیسی کو مذہبی ہم آہنگ کرنے کے لیے جس غور و فکر، وقت و نظر اور دور رس اجتہادی ذہن و دماغ کی ضرورت ہوتی ہے مولانا اس سے پوری طرح بہرہ ور تھے۔

مولانا علم اور مذہب میں تفریق کے کبھی قائل نہیں رہے۔ انھوں نے ہمیشہ تعلیم اور مذہب میں اتحاد کی وضاحت اور دکات کی ہے۔ ان کے مطابق مذہب، اخلاقی اقدار کا سبب بنتا ہے۔ اس لیے ان کے مطابق قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کی تدبیریں محض حیثیتوں سے مناسب ہی نہیں ضروری بھی تھیں۔ چنانچہ اپنی وزارتِ تعلیم کے آخری زمانے میں مولانا نے بحیثیت وزیرِ تعلیم مذہبی تعلیم کے مسئلے پر اپنے خیالات کا اظہار کیا اور اس امر پر ندر دیا کہ حکومت کو مذہبی تعلیم کا بھی انتظام کرنا چاہیے۔

حقیقت یہ ہے کہ وزیرِ تعلیم ہونے سے پہلے اور اس کے بعد قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم

کے متعلق مولانا کی رائے میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں آئی۔ انھوں نے سرکاری درس گاہوں میں مذہبی تعلیم کو اگر مناسب اور بہتر خیال نہ کیا تو اس سے مراد عام اور روایتی مذہبی تعلیم ہے۔ ایک ایسی مشترکہ مذہبی تعلیم جس میں تمام مذاہب کی صالح اقدار شامل ہوں، ان کے نزدیک قومی تعلیمی پالیسی میں ہم آہنگی اور یکجہانیت کے لیے مفید ہوگی۔ ۱۹۴۷ء میں انھوں نے وزارت سنبھالنے کے بعد ۱۸ فروری کی پریس کانفرنس میں تعلیم اور قومی تشکیل کے سلسلے میں جن چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلائی تھی ان میں سے ایک مذہبی تعلیم کا سلسلہ بھی تھا۔ اس موقع پر انھوں نے زور دیا تھا کہ مذہبی تعلیم کا مقصد وسیع انظری، رواداری اور انسان دوستی ہونا چاہیے۔

مولانا کے نزدیک قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم سے مراد نہ تو عام فرقہ واری مذہبی مدارس میں دی جانے والی روایتی تعلیم تھی اور نہ ہی سیکولر تعلیم کا مطلب مذہب بیزاری اور مذہبی بے گانگی تھی بلکہ سیکولر قومی تعلیمی پالیسی کا مطلب ان کے نزدیک ایسی قومی پالیسی تھی جو ہندوستان کے تمام مذہبی فرقوں کے درمیان ہمدردی، رواداری اور ہم آہنگی پیدا کر سکے۔

دراصل مولانا تمام سائنسی، تکنیکی اور مادی ترقی کو مذہبی، اخلاقی اقدار کے تابع رکھنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک مادی ترقیات کا استعمال مفید اور مضر دونوں مقصد کے لیے ہو سکتا ہے۔ یہ انسان کے نیک و بد کے تصور پر منحصر ہے۔ اس لیے وہ مذہبی تعلیم کے ذریعے انسان میں مفکر و نظر کی تبدیلی اور اخلاقی اقدار پیدا کر کے مادی اور سائنسی ترقی کو مشیتِ ایزدی کے مطابق اور انسانی فلاح، ملکی و قومی اور عالمی امن و استحکام کے لائق بنانا چاہتے تھے جس کی تکمیل مذہبی تعلیم کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ چنانچہ ایک موقع پر فرمایا:

”پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ بچے کی ذہنی اقدار میں مذہب ظلِ امداد ہوتا ہے، لیکن اب یہ خیال ہو چکا ہے کہ مذہبی تعلیم کسی صورت میں بھی مضر نہیں۔ اگر قومی تعلیم میں اس مضر کا فقدان ہوگا تو نہ اخلاقی اقدار کی کوئی قدومت باقی رہے گی اور نہ انسانیت کی بنیاد پر تعمیر سہرت کی ہم سر ہو سکے گی۔“

مولانا کا مذہبی تعلیم کا تصور عام تصور سے یکسر مختلف تھا۔ اس لیے قومی تعلیمی نظام میں مذہبی

تعلیم سے انھیں بے جا مذہبیت کا بھی خدشہ تھا۔ اس لیے اس پرنسٹن کی صورت بھی پیش کی۔ مولانا کا خیال تھا کہ مذہبی تعلیم اگر حکومت کی نگرانی میں دی جائے تو پرائیویٹ اداوں کے مقابلے میں مفید نتائج برآمد ہو سکتے ہیں، مگر اس کے لیے مخصوص قسم کے اساتذہ کی خدمات درکار ہوں گی۔ مولانا نے ہندوستانی اسٹینڈرڈ کے نمائندے سے یہی بات کہی تھی:

”ہندوستان میں دوسرے ممالک سے زیادہ مذہب پر زور دیا جاتا ہے۔ نہ صرف گزشتہ روایات بلکہ لوگوں کا مزاج بھی مذہبی تعلیم میں اضافہ کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔ اگر حکومت یہ فیصلہ کرے کہ مذہبی تعلیم بھی تعلیم عامہ میں شامل کی جائے تو یہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی تعلیم جو دی جائے وہ بہترین قسم کی ہو ہندوستان کے پرائیویٹ اداوں میں جو مذہبی تعلیم دی جاتی ہے وہ اکثر ایسی ہوتی ہے کہ نظر کو وسیع کرنے اور رواداری کی روح پیدا کرنے کے بجائے اس کے خلاف نتائج پیدا کرتی ہے۔ قرین خیال یہ ہے کہ حکومت کی نگرانی میں بہ نسبت فرقہ واری اداوں کے فرقہ واری تعلیم بھی زیادہ وسیع النظری کے تحت دی جاسکے گی۔ مذہبی تعلیم کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ انسان زیادہ روادار اور وسیع الخیال بنیں اور میری رائے یہ ہے کہ یہ کام موثر طریقے سے کیا جاسکتا ہے، اگر حکومت تسلیم کا انتظام اپنے ذمے لے جائے اس کے کہ وہ پرائیویٹ طریقوں پر منحصر ہے۔“

قومی تعلیمی پروگرام میں مذہبی تعلیم کے سلسلے میں مولانا کے انہی خیالات کا واضح اظہار ان کے ۱۳ جنوری ۱۹۴۷ء کو نئی دہلی میں سنٹرل ایڈوائزری بورڈ کے چوتھے سیشن کے خلیہ صدارت میں ہوا۔

”مذہبی تعلیم کے بارے میں انیسویں صدی کا جو برل نقطہ خیال تھا اب عام طور پر اپنا وزن کھو چکا ہے۔ پہلی بڑی لڑائی کے بعد سے ہی ایک دوسرا نقطہ خیال بننا شروع ہو گیا تھا جسے دوسری لڑائی

کے انقلابی نتجوں نے پوری طرح ایک نئے سانچے میں ڈھال۔ پہلے خیال کیا جاتا تھا کہ قومی تعلیم میں مذہبی تعلیم کو ملانا بچوں کے لیے بے روک عقلی اُبھار کو نقصان پہنچائے گا۔ اب مان لیا گیا ہے کہ مذہبی تعلیم کے بغیر چارہ کار نہیں۔ قومی تعلیم اگر اس خیر سے خالی رہے گی تو نہ تو سچی اخلاقی روح پیدا ہو سکے گی نہ انسانیت کا سانچہ ٹھیک طرح ڈھالا جاسکے گا۔

چنانچہ روس کو مین لڑائی کے زمانے میں جس طرح اپنے پھیلے فیصلے بدلنے پڑے۔ آپ سُن چکے ہیں اور ۱۹۱۷ء میں انگلینڈ کی حکومت کو اپنے فیصلوں نقشے میں جو ترمیم کرنی پڑی اس کا حال بھی آپ سے چھپا ہوا نہیں ہے۔ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے معاملہ بالکل ایک دوسرا ہے۔

میں ہمارے سامنے آکھڑا ہوتا ہے۔ یورپ اور امریکہ میں مذہبی تعلیم کی ضرورت کا نیا احساس اس لیے پیدا ہوا کہ لوگوں نے دیکھا کہ مذہب کی تعلیم کو اگر الگ رکھا جاتا ہے تو لوگ ضرورت سے زیادہ عقل والے بن جاتے ہیں۔ لیکن ہندوستان میں مذہب کا اثر جس طرح کام کر رہا ہے اسے دیکھتے ہوئے ہمارے سامنے یہ خطرو نہیں ہے بلکہ ایک دوسرا خطرو ہمیشہ آگیا ہے۔ ہمیں اس کا ڈر نہیں ہے کہ لوگ ضرورت سے زیادہ عقل والے بن جائیں گے، ہمیں اس خطرے نے گھیر لیا ہے کہ لوگ ضرورت سے زیادہ مذہب والے بن جاتے ہیں۔ ہمارے آج کل کی مصیبتیں یورپ کی طرح مادہ پرستی کے پاگلوں نے نہیں پیدا کیں بلکہ مذہب کے پاگلوں نے پیدا کی ہیں۔ اگر ہم اس حالت سے اپنے ملک کو نکالنا چاہتے ہیں تو اس کا علاج یہ نہیں ہو سکتا کہ مذہبی تعلیم کو آج کل کی حالت کے رحم پر چھوڑ دیں۔ ہمیں چاہیے کہ پوری طرح اسے اپنی دیکھ بھال کے اندر لیں اور اچھی قسم کی اور سچی مذہبی تعلیم دلائیں۔ اس طرح ہم اس کی روک تھام کر دیں گے کہ مذہب کو اپنے غلط روپ

میں انگریزوں کے دماغوں کو پہلے دن سے بگاڑ دینے کا موقع نہ ملنے پائے۔
یہ ظاہر ہے کہ ہندوستان کے کروڑوں باشندے ابھی اس
کے لیے تیار نہیں ہو سکتے کہ اپنے بچوں کو مذہب کے لگاؤ سے الگ
رکھیں۔ اور میں سمجھتا ہوں خود آپ کی بھی یہ خواہش نہ ہوگی۔ پھر اگر محنت
اپنی تعلیم کے نقشے میں مذہبی تعلیم کے لیے جگہ نہیں نکالنا چاہتی ہے تو
سوچنا چاہیے کہ اس کا نتیجہ کیا نکلے گا۔ یہی نکلے گا کہ لوگ اپنے پرائیویٹ
ذریعوں سے بچوں کو ابتدائی مذہبی تعلیم دلانے کی کوشش کریں گے۔ یہ
پرائیویٹ ذریعے کج کل جس طرح کے ہو سکتے ہیں اس کا حال آپ سے
چھپا ہوا نہیں ہے۔ میں واقعیت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ نہ صرف
دیہاتوں میں بلکہ شہروں میں بھی بچوں کی ابتدائی مذہبی تعلیم کا کام جن
استادوں کے ہاتھوں میں آیا ہے وہ عام طور پر آدمے بڑھے ہوئے
جاہل آدن ہوتے ہیں اور مذہب کو صرف اس کی بگڑی ہوئی اور
تنگ خیالی کی صورت میں پہچانتے ہیں۔ ان کی پڑھائی کا ڈھنگ
بھی ایسا ہوتا ہے جس میں دماغ کھلنے اور دھیان کے روشن ہونے
کی بہت کم جگہ نکل سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے ہاتھوں سے جن بچوں
کے دماغ کا سب سے پہلا سانچہ ڈھلے گا انھیں آگے چل کر کتنا ہی
تعلیم کے نئے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی جائے لیکن وہ اپنے
پلاسٹک کے سانچے کے اثر سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکیں گے۔ اگر
ہم چاہتے ہیں کہ ملک کی دفاعی زندگی کو اس خرابی سے بچائیں تو ہمارے
لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ابتدائی مذہبی تعلیم کو لوگوں کے پرائیویٹ ذریعوں
کے رحم پر نہ چھوڑ دیں۔ خود اپنی دیکھ بھال کے ساتھ اس کا انتظام کریں۔
ایک باہر کی حکومت کو بلاشبہ یہی بات سمجھتی تھی کہ وہ مذہبی تعلیم کی فتنہ داری
سے اپنے کو الگ رکھے۔ لیکن ایک قومی حکومت اس ذمہ داری سے الگ

نہیں رہ سکتی۔ اس کا فرض ہے کہ ملک کا قومی دماغ ڈھالنے کے لیے ایک ٹھیک سانچہ بنائے لیکن ہندوستان میں مذہب کو چھوڑ کر ہم کوئی ایسا سانچہ نہیں بنا سکتے۔

اگر مذہبی تعلیم کے لیے بیک ایجوکیشن میں جگہ رکھی جائے تو اس کی مقدار کیا ہو اور اس کا انتظام کس طرح کیا جائے بلاشبہ ان سوالوں پر بہت زیادہ سوچ و چار کی ضرورت ہے اور اس سلسلے میں کچھ کھٹنیاں بھی ہیں جن کے دور کرنے کا راستہ ہمیں ڈھونڈنا ہے۔ بہر حال میں آپ سے درخواست کروں گا کہ اس سوال پر سنئے سرے سے سوچ و چار کرنے کے لیے اب ایک کمیٹی بنادیں اور اسے اختیار دیں کہ اپنی سفارشات براہ راست گورنمنٹ کو بھیج دیں۔

اس کے بعد تعلیمی کمیٹیوں کی تشکیل دی گئیں۔ سبھوں نے قومی تعلیمی پالیسی میں اخلاقی تعلیم کے طور پر مذہبی تعلیم کی سفارشات پیش کیں۔ ہندوستانی تعلیمی کمیشن، 'کوشاری کمیشن'، 'پرکاش کمیٹی' اور جذباتی ہم آہنگی کمیٹی کی رپورٹوں میں مذہبی اور اخلاقی تعلیم کے فغاذ کی سفارشات مولانا کے انہی نظریات کی بازگشت ہے۔

جس طرح مولانا نے آزادی سے قبل ملک میں نظریاتی اور فخر وارانہ انتشار کے وقت قرآن و سنت سے ہم آہنگ "وحدت ادیان" کے ساتھ ایک "متحدہ قومیت" اور متحدہ قومی پالیسی کا تصور یا ٹھیک اسی طرح آزادی کے بعد جب ملکی آزادی کی برقراری اور مکمل استحکام کے لیے ملک کے حالات کے مطابق ایک مناسب تعلیمی پالیسی کی ضرورت پڑی تو انہوں نے اپنا "متحدہ قومی تعلیمی پالیسی" کا نظریہ پیش کیا۔ ہندوستانی تہذیب کی خصوصیت ہے کہ وہ تمام اچھی تمدنوں کو بلا جھجک قبول کر لیتی ہے۔ ہندوستانی تہذیب و ثقافت کے نمائندے کی حیثیت سے مولانا نے قومی تعلیمی پالیسی کا جو نظریہ دیا وہ ہندوستانی تہذیب اور مزاج سے پوری طرح ہم آہنگ تھا۔ مذہبی اور تہذیبی اتحاد کے ساتھ مولانا کا تعلیمی اتحاد کا یہ پیغام ہندوستان جیسے ملک میں کثرت میں وحدت کے تقاضے کی بروقت تکمیل کی واحد صورت تھی۔ ان کے مطابق قومی تعلیم میں اتحاد فکر کے امکانات مذہب کی صالح اقدار کی قبولیت کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتے تھے۔

مولانا نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا کہ ہماری قومی تعلیم کی تشکیل نو میں ہمارا مقصد تمام لوگوں میں اتحاد و فکرمندی جو اپنے اندر تاریخی، لسانی، تہذیبی اور دیگر اختلافات کو سمو لے اور کثرت میں وحدت کی جلوہ نمائی کرے۔

ان تمام محنوں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ مولانا کی قومی تعلیمی پالیسی کے دو حصے ہیں۔ بہت عملی سطح پر اسے نظریاتی اور اخلاقی کہہ سکتے ہیں یعنی ایک وہ حصہ ہے جو قومی تعلیمی پالیسی کے طور پر ملک میں براہ راست عمل میں لایا گیا۔ دوسرا حصہ وہ ہے جو قومی پالیسی میں براہ راست عمل میں نہیں آسکا۔

آئین کی دفعہ ۲۰ کے تحت اگرچہ ملک میں مذہبی تعلیم کی پوری ضمانت فراہم کر دی گئی ہے مگر مولانا آزاد نے جس متحدہ قومی تعلیمی پالیسی کے ذریعے قومی، سیاسی، تہذیبی اور فکری اتحاد کے ساتھ تعلیمی اتحاد کا نظریہ پیش کیا تھا وہ ان کے دوسرے اتحادی نظریوں کی تکمیل کے ساتھ بلاشبہ آزاد ہندوستان کے حال اور استقبال کے لیے ایک خوش آئند نظریہ تھا۔ اگرچہ مولانا کی متحدہ قومی تعلیمی پالیسی کی روح ہمارے تعلیمی نظام میں وقت و وقت پر سمونے کی سفارشات اور کوشش کی گئی ہے مگر یہ آزاد ہندوستان کی بدقسمتی ہے کہ ہندوستان کی قومی تعلیمی پالیسی کی تشکیل مولانا کے تعلیمی نظریے کے عین مطابق نہ ہو سکی۔ اگر قومی تعلیمی پالیسی میں مولانا کے ان نظریات کو بعینہ سوچا جاتا اور اس کی تعلیم ممکن ہو سکتی (جو یقیناً ایک مشکل امر ہے) تو شاید آج ہندوستان میں وہ سب کچھ نہیں ہوتا جو مذہب کی آڑ اور سیکولرزم کی دیوار میں ہو رہا ہے۔ مولانا کے اس تعلیمی نظریے کا پورا پورا اصولی جواز تھا۔ اس لیے کہ ”وحدتِ ادیان“ اور ”متحدہ قومیت“ کی قرآنی اور اخلاقی بنیاد اور جواز تسلیم کر لینے کے بعد اس کو تقویت اور استحکام بخشنے والا ”متحدہ قومی تعلیمی پالیسی“ کا نظریہ بھی اخلاقی بنیادوں پر آئینی تسلیم کر لیا جانا چاہیے۔

کتابیات

۱۔ ابوالکلام آزاد: خیاب خاطر - مرتبہ: مالک رام - سہتیہ اکادمی - نئی دہلی

۲۔ ابوالکلام آزاد: تذکرہ - سہتیہ اکادمی - نئی دہلی

- ۳۔ ابوالکلام آزاد، خطبات آزاد۔ مرتبہ: ملک رام، سہ ماہیہ اکادمی، نئی دہلی
- ۴۔ آزاد کی تقریریں۔ مرتبہ: انوار عارف
- ۵۔ ابوالکلام آزاد۔ خبہ جلد تقسیم اسلو، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
- ۶۔ Speeches of Maulana Abul Kalam Azad Published by Government of India
- ۷۔ ابوالکلام آزاد۔ جدید ہندوستان کے معمار، مرتبہ: وحش مسیبانی۔ پبلیکیشنز ڈویژن وزارت اطلاعات و نشریات، حکومت ہند
- ۸۔ عبد اللہ دہلی بخش قادری۔ تعلیمی افکار و مسائل، مکتبہ جامعہ ملیٹہ، نئی دہلی
- ۹۔ قاضی عبد الغفار۔ آثار ابوالکلام آزاد
- ۱۰۔ ابوالکلام آزاد۔ ایک ہمہ گیر شخصیت۔ مرتبہ: رشید الدین خاں، ترقی اردو بورڈ، ۱۹۸۹ء
- ۱۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ ایک مطالعہ۔ مرتبہ: ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہان پوری
- ۱۲۔ ابوالکلام آزاد کے تعلیمی تصورات۔ محمد عبد الرزاق فاروقی، انجمن حیات نو شاہ پور، لکھنؤ، ۱۹۸۵ء
- ۱۳۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ شخصیت اور کارنامے۔ مرتبہ: ضلیق نجم، دہلی اردو اکادمی
- ۱۴۔ مضامین مولانا ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ: مولوی مشتاق احمد
- ۱۵۔ ماہنامہ آج کل۔ نئی دہلی، مولانا آزاد نمبر، جلد ۴، شمارہ ۴، نومبر ۱۹۸۸ء
- ۱۶۔ تحفہ و نظر سہ ماہی، اگست ۱۹۹۱ء ابوالکلام آزاد نمبر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
- ۱۷۔ "ایوانِ آردو۔ دہلی۔ ابوالکلام آزاد نمبر
- ۱۸۔ "صبح امید۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر
- ۱۹۔ "شاہراہ۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر
- ۲۰۔ "اردو ادب۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر
- ۲۱۔ روزنامہ نئی دنیا، دہلی
- ۲۲۔ "نفسِ مصدر" جلد اول۔ شمارہ ۱۵۔ ۳۳ اکتوبر ۱۹۱۲ء
- ۲۳۔ "کمالستان" نئی دہلی۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

The Humanist Tradition in Indian Educational thought by K.G. Saiyidain - ۲۴

Education in New India by Humayun Kabir - ۲۵

Educational Philosophy of Mahatama Gandhi by M.S. Patel - ۲۶

The Educational Ideas of Maulana Abul Kalam Azad by Dr. G. Rasool Abduhu - ۲۷

۲۸ - امام الہند - ابوالکلام آزاد (صدی) جلد چہارم - انتخابات مضامین

ابوالکلام آزاد

ایک شخص ، ایک روایت

(دوسری جلد)

سیاست ، صحافت ، علمی اور ادبی روایت

الف - سیاست

ابوالکلام آزاد : سیاسی فکر کا ارتقار
مولانا آزاد کا سیاسی سفر
ابوالکلام آزاد اور متحدہ قومیت
رضوان قیصر
ظفر احمد نظامی
مجیب اشرف

ب - صحافت

مولانا آزاد کی صحافت حکمت بعدائی نقوش
سلطان ناصر

ج - علمی اور ادبی روایت

مولانا آزاد اور عربی ادب
مولانا آزاد اور فارسی ادب
مولانا آزاد کا علمی یا تحقیقی اسلوب
مولانا آزاد کا اسلوب
شفیت محمد اسماعیل
شریف الحسن قاسمی
ابوالکلام قاسمی
شاہ عالم

تذکرہ 'سیرت نگاری' / خودنوشت سوانح
 کوثر مہدی
 غبار خاطر کے حق میں ردِ عمل
 قاضی جمال حسین
 قول فیصل
 عمدہ ثناء اللہ عمری

مولانا آزاد اور سرمد شہید
 انڈیا وٹنس فریڈم
 کر سچین دلیپوٹرال / ترجمہ: اسہیل احمد فاروقی
 شمیم حنفی

مولانا آزاد کی اردو شاعری
 مولانا آزاد کے دو افسانے
 خالد محمود
 راشد انور راشد

اوس دیگر مضامین

متوقع اشاعت مارچ ۲۰۰۰ء

Association Number

173236

Date 23-05-2000

THE MONTHLY JAMIA

Jamia Nagar New Delhi - 110025



